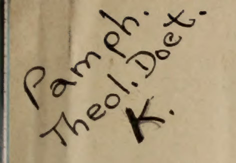


Jesus Christus, der menschgewordene Logos Gottes.

Ein dogmengeschichtlich-apologetischer Beitrag
zur
Entwickelung des christologischen Dogmas
in der vornicänischen Zeit.

Inaugural-Dissertation
verfasst und der
hochwürdigen theologischen Fakultät
der
Kgl. Bayerischen Julius-Maximilians-Universität Würzburg
zur
Erlangung der Doktorwürde
vorgelegt von

Ignaz Klug,
Seminarpräfekt.

Würzburg.
Druck der Königl. Universitätsdruckerei von H. Stürtz.
1908.

Vorwort.

Die vorliegende Studie wurde von dem Verfasser der hochwürdigen theologischen Fakultät der Universität Würzburg vorgelegt als Inauguraldissertation zur Erlangung des theologischen Doktorgrades.

Ich weiss mich in vielen Dingen in dankbarer Abhängigkeit von Schwane, dessen gross angelegter Dogmengeschichte ich manche Anregung verdanke, wie auch den Werken von Harnack und Seeberg, deren Standpunkt ich natürlich in keiner Weise teile. Ganz besonderen Dank aber schulde ich den hochwürdigen Herren Universitätsprofessoren Dr. Merkle und Dr. Kiefl zu Würzburg für manche liebenswürdige Anweisung bei der Abfassung meiner Arbeit und ich möchte hiermit meinem Danke ehrerbietigen Ausdruck verliehen haben.

Von der Kritik erbitte ich mir eine nachsichtige Beurteilung und hoffe, dass eine solche Bitte für ein Erstlingswerk nicht unbescheiden erscheine.

Würzburg, im April 1908.

Der Verfasser.

I. Die Grundlagen der christlichen Hauptdogmen.

Wenn die moderne Kritik im Rechte ist mit manchen ihrer Behauptungen hinsichtlich der Entstehung und der Ausbildung des christlichen Dogmas, dann bedürfte die katholische Theologie und Glaubenslehre einer wesentlichen Korrektur ihrer Anschauungen von den Hauptdogmen des Christentums. Die Kritik erhebt nämlich den schweren Vorwurf, dass gerade hinsichtlich der aus der Person und dem Werke Jesu Christi strömenden „Quellen des neuen Lebens“ schon die unmittelbar nachapostolische Christenheit in fundamentalem Irrtum befangen gewesen sei. „Der grosse Fehler, ja die eigentliche Verirrung der nachapostolischen Christen liegt . . . in ihrer falschen Anschauung von den Quellen des neuen Lebens. Statt an die Realitäten, haben sie sich an Scheinobjekte gehängt. In Wahrheit ist doch die christliche Erlösung etwas ausschliesslich Persönliches, durch Personen Bewirktes. Sie fing an, als Jesus seine Jünger zu fester Hoffnung, sittlicher Kraft, Trost der Liebe Gottes, Überwindung der Welt, ja des Todes geführt hat durch sein Wort und seinen persönlichen Eindruck. Sie setzte sich von da aus fort durch die Gründung der Gemeinde, die unter Jesu Geist stand, in der daher jeder neu Eintretende mit Jesus selbst in Berührung trat. Alles weitere christliche Leben stammt von den wahren Jüngern Jesu, die in der Gemeinde Jesu Bild vermitteln und etwas von seinem göttlichen Leben in ihrer eigenen Person darstellen. Das sind die zwei festen Realitäten unsrer Erlösung, Jesus und seine Jünger, die vor jeder Prüfung standhalten, die grosse, köstliche Wirksamkeiten, Mittler der Liebe Gottes sind. Von ihnen ging auch alle wirkliche Er-

lösung im nachapostolischen Zeitalter aus, einerlei, ob sich die Christen davon Rechenschaft gaben oder nicht. Aber statt an diese Realitäten haben sie an Scheinobjekte, Blut und Sakramente, die Gewissheit ihres neuen Lebens geknüpft. . . . Das war ein empfindlicher Schaden, da kraft dieser Verschiebung des Sittlichen an die Peripherie der Aberglaube in das Zentrum der Religion eingesetzt wurde. Wer den persönlichen Eindruck Jesu und seiner Jünger erlebt, hat mehr empfangen, als Blut und Sakramente je der Phantasie mitteilen können, die Berührung mit dem lebendigen Gott, die allein uns in das Ewige erhebt. Er erlebt durch die Verbindung mit diesen Wirklichkeiten ein Glück und eine Freude, die er allen denen gönnen möchte, die noch unter der Macht der Scheindinge gefangen sind“ [1]).

Es wird in diesen Worten trotz des Vorwurfs, den sie enthalten, wenigstens das eingeräumt, dass schon die älteste Christenheit nach Objekten gesucht hat, an welche die Gewissheit des neuen Lebens angeknüpft werden konnte. Allein das sollen nur Scheinobjekte gewesen sein, deren Annahme eine Verschiebung des Sittlichen in die Peripherie und die Einführung des Aberglaubens in das Zentrum der Religion zur Folge hatte. Die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Behauptung soll einstweilen dahingestellt bleiben! Sicher ist, dass schon die älteste Christenheit sich veranlasst sah, nach Objekten zu suchen, die eine Bürgschaft dafür boten, dass die ganze neue Lebensanschauung des Christentums, die mit unerhörter Gewalt die Geister ergriff, nicht bloss die vorübergehende Stimmung einer weltmüden, eschatologisch gerichteten Zeit sei, sondern dass den Objekten christlichen Glaubens und Hoffens auch wirklich eine jenseitige Realität zukomme.

Denn, was bedeutete all das, wozu Jesus „durch sein Wort und seinen persönlichen Eindruck“ geführt hatte, ohne die Garantie für objektive Wahrheit? Was ist die „feste Hoffnung“, wenn sie nicht verankert ist in ewigen, klar erkennbaren Realitäten? Was ist jene neugewonnene „sittliche Kraft“, wenn

---

[1]) Paul Wernle, Die Anfänge unserer Religion. (2. Aufl. Tübingen und Leipzig 1904.) S. 510 f.

nicht eine reale Quelle, aus der sie strömt, sie über das Gebiet der Autosuggestionen hinaushebt? Was ist „Trost der Liebe Gottes“, wenn die trosterfüllte Seele nicht mit intellektueller, also nicht bloss gefühlsmässiger Gewissheit der Existenz eines gnadenspendenden Gottes sicher sein kann? Was ist „Überwindung der Welt“, wenn sie nicht in einer Überwelt wurzelt, und was ist „Überwindung des Todes“, wenn es nichts gibt, was ein ewiges Leben der Seele in sichere Aussicht stellt? —

Geht man aber von der apostolischen Zeit aus um etwa 150 oder 200 Jahre weiter, so nimmt man wahr, dass zu „Blut und Sakramenten“ noch andere Objekte hinzugetreten sind, z. B. die Teilnahme an der göttlichen Natur Christi. Wenn ein Vorwurf, wie der von Wernle erhobene und von Harnack und vielen anderen geteilte, berechtigt ist, dann ist um diese Zeit das Ethische noch mehr nach der Peripherie hin verschoben, wenn es nicht schon ganz aus dem Glaubenskreise verschwunden ist, um dem „Aberglauben“ im Zentrum der Religion Platz zu machen. Lange und in ihren Folgen für die Kirche oft sehr unerfreuliche Streitigkeiten sind durchgekämpft worden, um den Sinn des Wortes „Gottheit“ zu bestimmen, die man von dem Erlöser prädizierte, und nun scheint eine physische Auffassung des ganzen Erlösungswerkes Christi den persönlichen Eindruck des historischen Christusbildes überwuchern zu wollen. Die „Quellen des neuen Lebens“ scheinen getrübt zu sein durch manche fremdartige Unterströmungen, die sich im Laufe des 2. und 3. Jahrhunderts mit der ursprünglich reinen und klaren Flut vermischten und die kaum noch einige Körner Edelmetall durchschimmern lassen, die auf dem Grunde so mit weiterrollen.

Für das moderne religiöse Empfinden ist natürlich ein derartig mit heterogenen Elementen versetztes, um nicht zu sagen gefälschtes Christentum unannehmbar. Die Bedürfnisse der Gegenwart scheiden alles aus, was im „Mythenzwielicht der urchristlichen Jahrhunderte“ verschwimmt. „Einst vor Jahrhunderten grub man sich in die Gedanken von dem überirdischen, vorweltlichen Wesen Jesu und suchte ihn durch Spekulation und Begriffe zu verstehen, indem man von den zwei Naturen in ihm redete, von der Frage, ob er einen

doppelten Willen gehabt habe, einen göttlichen nämlich und daneben einen menschlichen. . . . Diese Art von Fragen hat sich aber nun ausgelebt. Selbst die rechtgläubigsten Kirchenlehrer können ihnen kein warmes Interesse mehr abgewinnen und gehen mit undeutlichen Redewendungen über Schwierigkeiten hinweg, an die die alte Kirche des Orients ihre besten geistigen Kräfte setzte. Es hängt das mit der veränderten Gesamtanschauung über die Erkennbarkeit des Überirdischen zusammen. . . . Aus dem nüchternen Wasserbade der Aufklärung heraus hat der Glaube die alte Wärme und Sicherheit seiner überweltlichen Glaubenslehre nicht wieder erlangt. Der Geist der Zeit ist ein anderer geworden, und was uns am Christentum beschäftigt, ist mehr das Innerweltliche als das Gebiet der vorweltlichen Existenz Christi“ [1]).

In klarer Schönheit ist hier das Problem ausgesprochen, vor welches Christus selber seine zwölf Apostel dereinst gestellt hat mit der bekannten Frage: „Für wen halten die Leute den Menschensohn und für wen haltet ihr mich?“ Die zwanzig Jahrhunderte christlicher Kirchengeschichte haben die Antwort des Petrus: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ in allen erdenkbaren Variationen wiederholt, sei es mit der Tiefe altchristlicher Spekulation, sei es mit der echt germanischen Gemütsinnigkeit der herrlichen Laute des Heliandliedes, sei es mit dem Schwunge der Mystik in den besten Zeiten des Mittelalters, sei es mit Hilfe der modern-psychologischen Fragestellung, welche eine ganz persönliche Stellungnahme der Geister zu Jesus anstrebt. An die Beantwortung dieser Hauptfrage des Christentums: was ist Christus und was ist er uns — hat nicht bloss die alte orientalische Kirche ihre besten geistigen Kräfte gesetzt, sondern alle Zeiten haben sie betrachtet und in Angriff genommen als die Frage nach dem Wesen des Christentums. Die Gegenwart insbesondere hat nicht weniger Kräfte daran gesetzt als irgend eine andere Epoche des Christentums. In dem Resultate aber, zu dem sie gelangt ist, liegt der schärfste Gegensatz ausgesprochen zur altchristlichen Glaubenslehre, deren dogmatische Formulierung wir vorzüglich der Geistesarbeit der orientalischen Kirche verdanken.

---

[1]) Naumann, Hilfeandachten. S. 262. (Göttingen 1903.)

Wenn wirklich der reine Gehalt des Evangeliums in einer seinem innersten Wesen fremdartigen Entwickelungsgeschichte mehr inkrustiert oder gar verfälscht als entfaltet wurde, so hat sich eine dogmengeschichtliche Nachprüfung dieser Entwickelungsgeschichte zu erstrecken sowohl auf die einzelnen Momente in der Gestaltung des Dogmas, speziell des christologischen, als auch auf die Gestalt, in welcher zum ersten Male das Dogma fertig erschien. Das führt in die Zeit der Anfänge christlicher Dogmenbildung, d. h. in die Zeit der vornicänischen Patristik, und in die Periode des ersten Kampfes um die Formulierung des Dogmas, d. h. in die Zeit der arianischen Streitigkeiten zurück. Es sind die Voraussetzungen und das langsame Werden des Dogmas zum Verständnis zu bringen unter steter Erinnerung daran, dass die dogmatische Formulierung der an sich ja sicherlich unveränderlichen Glaubenslehre nicht mit einem Male auf irgend einer Synode fix und fertig den Häuptern der ehrwürdigen Väter eines Königs entsprang, etwa wie Athene dem Haupte des Zeus — noch dass das Gegenspiel zum Dogma, die Häresie, wie ein erratischer Block urplötzlich mitten in fremden Gefilden auftaucht, ohne dass man die Spuren allmählicher Verschiebungen zu erkennen vermöchte, die ihn eben dahin trugen, wo er gefunden wird.

* * *

Als die Mittelmeerländer nach den Zeiten der römischen Republik und der Bürgerkriege einerseits und nach den Perioden der griechischen Demokratie und der alexandrinischen Eroberungen andererseits unter dem Zepter der römischen Kaiser geeinigt waren, da konnte es nicht ausbleiben, dass das ganze materielle und geistige Leben jenes grossen und reichen Kulturgebietes in neue Geleise gelenkt wurde. Die Güter des materiellen Lebens gelangten in den Strom des Welthandels, der sie überall hintrug und überall verteilte. Und die geistigen Güter der Menschheit, Religion, Wissenschaft und Kunst, gelangten in den Strom des Kosmopolitismus, der die Grenzen der Nationen hinwegspülte und alles nivellierend überflutete, wie ja das immer der Fall ist, wenn Weltreiche sich bilden nicht aus der Zusammenwürfelung barbarischer oder halb-

zivilisierter Horden und Stämme, sondern aus einem Konglomerat in sich reifer und abgeschlossener Naturen. „Eine tiefgehende Veränderung erfolgte in der Verfassung und dem Geiste des römischen Volkes, seit es als Herr Italiens und Überwinder Karthagos kein Hindernis mehr für seinen Ehrgeiz kannte. Plötzlich mitten unter die wundervollsten Kunstschätze und Reichtümer der Welt versetzt, war der Römer wie trunken und, ohne ihren Wert recht zu erkennen, suchte er alsbald sie sich anzueignen. Aber die Kultur Griechenlands war nicht so leicht zu erobern wie seine Provinzen. Man konnte seine kostbaren Marmorbilder nach Rom transportieren, aber nicht seine feine Grazie. Viel leichter war es, seine Laster von ihm anzunehmen, und vornehmlich die Lehren, die sie rechtfertigten, wie die epikureische und skeptische. Griechenland spielte Rom gegenüber die Rolle eines intelligenten Sklaven, der seinen Herrn zu beherrschen sucht, indem er seinen Leidenschaften schmeichelt. Es würdigte sich in diesem schmachvollen Geschäft immer mehr herab, ohne seinen furchtbaren Schüler, der zugleich sein Tyrann ist, bis zu sich erheben zu können. Dieser hatte eine Weise, die von ihm gelernte Lektion herzusagen, die ihre Natur völlig veränderte. Die poetische griechische Mythologie verlor, nach Rom verpflanzt, dort jeden idealen Charakter; sie wurde materialistisch und erlitt so eine tiefgehende Entstellung“ [1]).

Die Volksreligiosität der damaligen Zeit hat durch die riesenhafte Erweiterung des geistigen Gesichtskreises nichts gewonnen; die gebildeten und einigermassen philosophisch geschulten Kreise aber hatten schon längst nichts mehr zu verlieren. Ennius Euhemerus und Lukretius Carus wirkten zersetzend auf die alte naive Gläubigkeit, die Dichter der Kaiserzeit taten dasselbe, nur mit dem grösseren Zauber und mit der ihres Erfolges sicheren Bestechungskraft poetischer Formen. Das Ergebnis aber war, dass nur noch das einfältige, schlichte Bauernvolk, soweit es überhaupt noch in einigen Winkeln Italiens ein solches gab, an den alten Mythen und Göttersagen

---

[1]) Pressensé, Geschichte der drei ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche, deutsche Ausgabe von E. Fabarius. (Leipzig 1862.) S. 127.

festhielt. Die Gebildeten aber und die vornehme Leichtlebigkeit erachtete all das nur als ein Märchen aus alter Zeit. Man griff nach der Philosophie als Ersatz, aber am häufigsten nicht nach Plato und seiner Idealwelt, sondern nach Epikurs leichtfertiger Weisheit und Lebenskunst, die alles Ernste negierte, das Grosse und Heroische herabstimmte, das Leben von seiner angenehmsten Seite betrachtete und die ganze Welt für einen mehr oder weniger gelungenen Witz hielt, der immer halboffene Lippen fand zum leisen, klassischen Lächeln. Ernstere Geister schlossen sich der Stoa an, die ja sicherlich ihren lauschenden Jüngern Besseres bot — Lehrworte, klingend wie tönendes Erz, aus dem man Schild und Waffen sich schmieden konnte zur Bekämpfung von Unlust und Missgeschick.

In religiösen Dingen aber waren die Anhänger dieser Philosophenschulen samt und sonders Skeptiker. „Schon Scävola (100 v. Chr.) unterschied die Staatsreligion (d. h. die Summe der religiösen Zeremonien) von den mythologischen Fabeleien der Dichter (der religio nugatoria) und der philosophischen Religion, welche der Menge unbekannt bleiben müsse. Der Weise — sagt Seneca — wird all diese religiösen Gebräuche beobachten „tanquam legibus iussa, non tanquam diis grata“ [1]. — Aber in den ernsten und schweren Stunden des Lebens hatten diese Menschen nichts, was ihnen Halt gab und woraus sie nachhaltige Kraft gewannen. Der ganzen Lebensweisheit Schluss und Ende war das „patet exitus“ und auf die schimmernden Marmorbauten über den Aschenurnen schrieb man dann immer und immer wieder das alte, tieftraurige „vale!“ — und nichts, gar nichts weiter.

Aber mitten in dieser dekadenten Stimmung taucht eine aufwärts steigende Strömung auf, ausgehend von Augustus selber und unterstützt von den besseren und ernster gesinnten Elementen namentlich aus dem stoischen Anhängerkreise. Es war das keine Religiosität, die von unten ausging, und damit ist eigentlich ihr Schicksal schon gegeben. Aber diese Strömung verbündete sich mit dem aus griechisch-orientalischen An-

[1]) Möller-Schubert, Lehrbuch der Kirchengeschichte. (Tübingen und Leipzig 1902.) I. Bd., S. 33.

schauungen erwachsenen Kultus der Dea Roma und des Kaisers und so entstand eine neue Reichsreligion. Freilich „indem diese bei manchen Kaisern und gerade den schlechtesten zu wahnsinniger Vergötterung und Selbstvergötterung führte, konnte sie nur als ungeheure Ironie zerstörend auf den alten Götterglauben zurückwirken“ [1]). Aber es war doch wenigstens das ganze Sakralwesen wieder geordnet, wenn auch mit einer sehr kaiserlich-römischen Färbung. Der Kaiser selbst trat als Pontifex maximus an die Spitze der restaurierten Staatsreligion; dieselbe wurde in kultlicher Hinsicht genau geregelt, und wie vom goldnen Meilenstein des Kapitols aus die Römerstrassen hinausliefen in die weite Welt, so umspannen jetzt die unsichtbaren Fäden der restaurierten offiziellen Staatsreligiosität einheitspendend das bunte Völkergemisch diesseits und jenseits der Adria.

Jedoch eine Befreiung von dem schweren seelischen Drucke, der auf allen lag, von den Zweifeln hinter bekränzten Stirnen und der tiefen Sehnsucht vermochte diese Religiosität ebensowenig zu geben, wie die Götter und die Mysterien vom Nil und Orontes und den stillen Waldaltären Galliens, die schon seit langer Zeit nach Rom wanderten, alle nach Rom, wie wenn eine unsichtbare Macht sie dorthin zöge. Die Erlösungssehnsucht, genährt durch den Mangel an politischen Idealen und den allgemeinen, mild und freisinnig stimmenden Kosmopolitismus der Zeit, nahm ständig zu, nicht bloss in den von der Zeitkultur oft bis zum Ekel übersättigten höheren Kreisen, sondern weit mehr noch bei der Unmasse der Sklaven und Niederen, die ja alle verdoppelten Grund hatten, sich nach Erlösung zu sehnen.

Damals war nun die neue Religion der Christen für viele bereits nichts Neues mehr mit der „frohen Botschaft“, welche sie verkündete, mit der Erlösung, welche sie versprach, mit dem Reiche voll Frieden und Seligkeit im Jenseits, welches sie verhiess. Langsam drang diese Botschaft weiter, seitwärts in die breiten Volksmassen, abwärts in dumpfes Sklavendasein hinein, aufwärts in die Kreise der Gebildeten und der Philosophietreibenden, alle aufrufend und anregend zur Selbstbe-

---

[1]) Möller-Schubert, Lehrbuch der Kirchengeschichte. (Tübingen und Leipzig 1902.) I. Bd., S. 34.

sinnung, zur Vertiefung, zum Nachdenken über schwere und ernste Fragen, über die man vorher hinweggehuscht war mit Lachen. Namentlich eine grosse Frage regte die Menschen an — die Frage, woher das All stamme und wohin man gehe nach dem Tode. Wenn aber in jener Zeit, wo Kaiserlaune oder Staatsraison gegen das Christentum energisch vorgehen zu müssen glaubten und die Christen mit bleichen Stirnen und leuchtenden Augen und dem Namen „Christus" auf den Lippen in der Arena standen, wenn in jener Zeit ein aufrichtig suchender Heide die Bekenner der neuen Lehre so entschlossen und froh ihr Leben für diese Lehre und ihren Christus einsetzen sah, dann mochte sich in ihm wohl die Neugierde regen, hinter das Geheimnis der Persönlichkeit dieses Christus zu kommen, und er mochte sich ernsthaft fragen, ob das nicht eine Lehre sei, mit der man leben könne, ohne von der Lust des Lebens übersatt zu werden und mit der man sterben könne, ohne zu verzweifeln.

Uns beschäftigt nun zunächst die Frage, welche Antwort das Christentum den Suchenden jener Zeit gegeben habe auf die etwa von ihnen gestellte Frage nach dem Geheimnis der Persönlichkeit seines Stifters, zu dem ja schon die offiziellen Geschichtsschreiber des römischen Reiches, wie z. B. Tacitus und Suetonius Stellung zu nehmen begannen. Aber zur besseren und leichteren Lösung unserer Aufgabe sei noch folgendes vorausgeschickt!

In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts hatte das Heidentum seine von der religiösen Restauration des Augustus ausgehende Läuterung beendigt. Das Ergebnis war „der vergeistigte, sittlich verklärte, philosophisch vertiefte und mystisch erregte Naturalismus der monarchianischen Jupiterreligion des Römerreiches" [1]). Vorher und nachher setzten eine Reihe von Männern Geist und Kraft dafür ein, jenen Tendenzen zum Siege zu verhelfen, z. B. Apollonius von Tyana, Maximus Tyrius, beide auf dem Boden der mächtigen synkretistischen Bewegung des zweiten Jahrhunderts, ferner der Neupythagoräer

---

[1]) H. Schell, Die Kämpfe des Christentums. (Im „Türmer", Jahrg. 1901, Stuttgart.) S. 561 ff.

Numenius aus Apamea, endlich die Stoiker Seneca, Epiktet und Mark Aurel, der Philosoph auf dem Kaiserthrone. In die zumeist milde Kampfesweise dieser Vertreter heidnischer Religiosität mischt sich aber ein scharfer Ton in der Polemik eines Lucian von Samosata und eines Galenus, sowie des Rhetors Fronto aus Cirta und des Zynikers Crescens, namentlich aber in dem „Wahren Wort“ des Celsus, dieses ersten literarischen Christenbekämpfers von System und Methode[1]).

Bis etwa in die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinein hatte der heidnische Staat dem Christentum Gelegenheit genug gegeben, die Feuerprobe zu bestehen. Die Martyrerkirche hat sie bestanden und damit den Beweis geliefert für den weltgeschichtlichen Wert der Ideen, von denen sie lebte und die sie kämpfend vertrat. Von jener Zeit an aber steht nicht mehr bloss die rohe, brutale Gewalt, es stehen auch eminente feindliche Geisteskräfte gegen das Christentum auf dem Plane. Der Kampf, der sich jetzt entspinnt, ist von ungeheurer Bedeutung geworden.

War die Erlösungssehnsucht ein Hauptzug, der durch die ganze Periode der nachaugusteischen Religiosität bis zum Neuplatonismus hin verfolgbar ist, so musste naturgemäss die Erlösungsfrage ein Hauptgegenstand dieser Kämpfe werden. Ebenso naturgemäss aber konnte im Christentum als einer historischen Religion die Erlösungsfrage nicht getrennt werden von der Person des Stifters dieser Religion. Es musste sich die Frage erheben, inwiefern und wodurch Christus der Erlöser der Menschheit geworden sei, und von dem Augenblicke an, wo das Christentum eine Theologie oder auch nur die Anfänge dazu besass, musste diese Frage nach der Person, dem Wesen und der religiösen Bedeutung des Erlösers in den Vordergrund treten. Damit war der Grund zur Entwickelung des christologischen Dogmas gelegt.

Es war natürlich jene Frage nach der Person, dem Wesen und der religiösen Bedeutung Christi nicht die einzige, die zu lösen gewesen wäre — im Gegenteil —: es waren mit derselben noch viele andere Probleme verknüpft, welche auf den

---

[1]) Vgl. Möller-Schubert a. a. O. S. 174.

ersten Blick hin vielleicht bedeutsamer erscheinen, wie z. B. die in den trinitarischen Streitigkeiten als deren eigentlicher Kernpunkt aufgerollte Frage nach dem christlichen Gottesbegriff. Allein das ändert nichts an der Tatsache, dass schliesslich doch das christologische Dogma der Ausgangspunkt der dogmengeschichtlichen Entwickelung überhaupt gewesen ist. Tatsächlich haben mehr oder weniger alle die grossen dogmatischen Kämpfe in der östlichen und teilweise auch in der westlichen Kirche während der altchristlichen Periode mehr oder weniger zum Thema die Fragen gehabt: was Christus war, was er wollte und was er denen ist, die sich im Glauben und Leben zu ihm bekennen.

Gewiss — nicht im Kampfe allein ist das christologische Dogma entwickelt worden. Von der apostolischen Zeit und der Periode der apostolischen Väter an hat ja die Kirche das Bild ihres Stifters im Herzen getragen. Kaum einer der Väter und der altchristlichen Schriftsteller hat es unterlassen, irgend einen Zug wenigstens aus dem Gesamtbilde Christi festzuhalten. Der Druck, der dann, ich möchte sagen, diese Mosaikstücke zu dem grossen Idealbilde der katholischen Christologie zusammengefügt hat, beginnt mit dem vierten Jahrhundert, näherhin mit der Zeit der arianischen Kämpfe. Und nun erhebt sich die Frage, eine der Fundamentalfragen des Christentums, ob es nur echte Züge sind, wie sie das christologische Dogma aufweist, oder ob darunter auch unechte sich befinden, die auszuscheiden sind um jeden Preis, und ob nicht andere, wesentliche, ausgetilgt worden sind und verloren gingen, die nun wieder eingefügt werden müssen.

Edwin Hatch sagt im ersten Satze der Einleitung zu seinen Hibbertvorlesungen über Griechentum und Christentum: „Der Unterschied zwischen der Bergpredigt und dem nicänischen Symbol nach Form und Inhalt muss jedem, mag er sich mit Geschichte beschäftigen oder nicht, auffallend erscheinen. Die Bergpredigt ist die Verkündigung eines neuen Sittengesetzes; sie fordert den Glauben, aber sie formuliert ihn nicht; die theologischen Gedanken, die ihr zugrunde liegen, sind weniger spekulativer als ethischer Natur: metaphysische fehlen vollständig. Das nicänische Symbol dagegen ist eine Zusammen-

stellung historischer Tatsachen und dogmatischer Folgerungen. Die metaphysischen Ausdrücke, welche in ihm vorkommen, wären den ersten Jüngern vermutlich unverständlich gewesen: ethische finden sich nicht in ihm. Jene richtet sich an einen Kreis syrischer Bauern, dies an eine Welt griechischer Philosophen. Der Gegensatz liegt klar zutage. Und wenn man meint, ihn dadurch genügend erklärt zu haben, dass man sagt, das eine ist eine Rede, das andere ein Symbol, so ist dagegen zu betonen, dass die Frage, warum eine ethische Rede bei der Lehre Jesu und ein metaphysisches Symbol bei der christlichen Kirche des vierten Jahrhunderts im Vordergrund stand, sehr wohl ein Problem ist, das einer näheren Untersuchung wert erscheint" [1]).

Was Hatch hier mehr vom Inhalte des Christentums sagt, das lässt sich auch auf die Person seines Stifters anwenden. Die Frage nach dem Wesen und der religiösen Bedeutung Jesu ist heutzutage brennender geworden als je, wo sie sogar die Mittel der Belletristik nicht verschmäht, um ein Echo wachzurufen in den weitesten Kreisen. Die Frage, ob eine rein ethische oder eine metaphysische Gottessohnschaft Christi anzunehmen sei, ist wieder eine der Hauptfragen der Gegenwart geworden. Was ist Christus? — so fragt wieder die Welt, wie einst zur Zeit des ersten christlichen Kaisers.

In seiner Anwendung nun auf die ersten Anfänge in der Entwickelung des christologischen Dogmas lautet jenes von Hatch und vielen anderen aufgeworfene Problem also: Was ist den Jüngern Jesu und den Gläubigen der apostolischen Zeit die Person Jesu gewesen?

War er ihnen ein einfacher Mensch, in dem das Bewusstsein der Gotterfülltheit, der (natürlich bloss ethisch zu fassenden) Gotteskindschaft so klar, so ursprünglich, so einzigartig ausgeprägt war, dass sie ihn für ewige Zeiten als das Vorbild des gottesfrohen und gottseligen Lebens hinstellen konnten, über dessen einzigartige Grösse keine Zeit hinauszugreifen vermag? Ist die von ihm gebrachte Erlösung nichts anderes, als das in der Nachahmung seiner Gesinnung und ganzen Lebensstimmung

[1]) Hatch, Griechentum und Christentum. (Tübingen 1892.) S. 1.

aufquellende Bewusstsein der Gottesnähe und der Gotteskindschaft eines jeden Menschen? Besteht sein ganzes Werk restlos darin, dass er in die Seele hineingepflanzt hat die Überzeugung von ihrem unendlichen Werte und ihrer Gotteskindschaft, deren schönste Blüte eine stille, gottinnige Freude und deren reiche Frucht das „andere froh machen“, d. h. die tätige Liebe zu den Brüdern wäre? Ist das christologische Dogma, wie es die katholische Kirche lehrt mit seinen Einzelelementen der Präexistenz Christi, der metaphysischen Gottessohnschaft, der Menschwerdung des Logos, der physischen Erlösung, der Todeshingabe und stellvertretenden Genugtuung — ist das der äussere Ausdruck für ein Glaubensideal, dem zu einer innerlich religiösen Bedeutung nichts fehlt als die historischen Züge der wahren Menschlichkeit und zu seiner Existenzberechtigung nichts als die Wahrheit? Wäre tatsächlich und in Wahrheit die christologisch-dogmengeschichtliche Arbeit für einen Jünger Jesu oder für einen Gläubigen der nachapostolischen Zeit, denen man etwa das Nicänum, das Ephesinum, das Chalcedonense hätte vorlegen können, nichts weiter gewesen als ein sinnloses Bemühen, ein Konglomerat unverständlicher und religiös absolut bedeutungsloser Formeln herzustellen?

Es soll im folgenden der Versuch gemacht werden, die Entwickelung des christologischen Dogmas vom menschgewordenen Logos Gottes zu verfolgen und zwar zunächst für die vornicänische Zeitperiode. Damit werden sich von selbst alle die oben gestellten Fragen beantworten, namentlich aber die eine, ob der Verlauf der dogmengeschichtlichen Entwickelung etwa von der Zeit der Verkündigung oder der Niederschrift der Bergpredigt an bis zum ὁμοούσιος des Nicänums ein direkter, wenn auch langer und an Wendungen und Windungen reicher Weg der organischen Entwickelung — oder ob er ein Irrweg war, den man nun wieder zurückgehen müsste, um zum richtigen Ausgangspunkt zu kommen.

II. Die christologischen Anschauungen der apostolischen Väter.

Die apostolischen Väter, wenn man von Ignatius von Antiochia absieht, den der Gegensatz des Judenchristentums zu ausführlicheren Erörterungen über die Person und das Wesen Christi veranlasste, haben die einzelnen christologischen Aussagen des neuen Testamentes nicht weiter ausgebildet. Man findet bei ihnen keine tiefere und spezialisierte Entwickelung des Wesens Christi und seiner Beziehung zum Vater, sie bleiben sogar oftmals hinter den Darstellungen der paulinischen und johanneischen Christologie zurück. Ihnen lag ja die Betonung der echt menschlichen Züge im Leben des Herrn mit Rücksicht auf den unmittelbaren Zweck ihrer Predigt am nächsten. Aber trotzdem hat keiner der apostolischen Väter die wesenhaften Beziehungen Christi zum Vater und die daraus für die Menschwerdung und die Heilsbedeutung Christi sich ergebenden Folgerungen ausser acht gelassen [1]).

Schon wenn man zum ersten Clemensbriefe greift, zeigt es sich, dass das Christentum der apostolischen Väter zunächst, wohlverstanden: zunächst, weniger dogmatisch als praktisch orientiert war. Der Hauptzweck des Briefes war die Beilegung von Streitigkeiten in der Christengemeinde zu Korinth, und so steht von vornherein zu erwarten, dass Clemens das Schwergewicht seiner Darlegungen mehr auf die subjektiv-moralische als auf die objektiv-dogmatische Seite des Christentums verlegte.

Es steht für Clemens fest, dass die Menschheit zu Gott in ein ganz besonderes Verhältnis getreten ist durch Jesus Christus. Zwar lehrt der ganze erste Clemensbrief, dass Glaube, Liebe und gute Werke für den Menschen die Bedingungen sind, unter denen er des Segens Gottes und der ewigen Güter teilhaftig wird, und dass es im alten Bunde von Abraham an viele Gerechte gab, die durch Erfüllung dieser Bedingungen all das

---

[1]) Vgl. Wustmann, Die Heilsbedeutung Christi bei den apostol. Vätern. Gütersloh 1905.

erlangt haben; aber es findet sich doch eine nicht geringe Anzahl von Stellen, in denen Christus eine einzigartige Stellung im religiösen Leben der Menschheit zugewiesen wird. Die Gemeinde von Korinth wird z. B. erinnert: „Haben wir nicht einen Gott und einen Christus und einen Geist der Gnade, der über uns ausgegossen ist? Und (haben wir nicht) eine Berufung in Christus? Warum zersetzen und zerreissen wir die Glieder Christi, sondern uns vom eigenen Leibe ab und treiben die Torheit so weit, bis wir vergessen, dass wir Glieder von einander sind“ [1])? Ist hier die enge Verbindung zwischen Christus und seinen Gläubigen ausgesprochen, so spricht Clemens mit folgenden Worten die soteriologische Bedeutung Christi aus: „So wahr Gott lebt und der Herr Jesus Christus und der hl. Geist, der Glaube und die Hoffnung der Auserwählten: wer ohne Wanken, demütig, mit ausdauernder Sanftmut die von Gott gegebenen Forderungen und Gebote ausführt, der wird eingeordnet und eingerechnet sein in die Zahl der durch Jesus Christus Erretteten, durch den ihm sei die Herrlichkeit in alle Ewigkeit“ [2]). Also auch hier wieder die, man möchte sagen, allgemein menschlichen Grundlagen der Religiosität in einer moralischen Lebensführung. aber trotzdem dabei die Betonung, dass das Heil von Christus kommt. Er ist „der Hohepriester unserer Opfer, der Anwalt und Helfer unserer Schwachheit. Durch ihn schauen wir in die Höhen der Himmel. Durch ihn erkennen wir wie in einem Spiegel Gottes untadeliges und erhabenes Aussehen. Durch ihn werden die Augen unseres Herzens aufgeschlossen. Durch ihn wächst unser unverständiger und verdunkelter Sinn ins Licht empor. Durch ihn liess uns der Herr unsterbliche Erkenntnis kosten“ [3]). Wenn auch der ganze irdische Lebensgang und das Todesleiden Jesu uns Menschen zunächst das moralische Vorbild der Demut und des Gehorsams gab, so wird doch auch andererseits das im Tode Christi enthaltene Heilsgut eine „*σωτηρία*“ [4]) und eine „*λύτρωσις*“ [5]) genannt. Wer also glauben würde, bei Clemens von Rom bloss eine ethisch-vorbildliche Bedeutung des Werkes Christi zu finden, der würde sich enttäuscht sehen.

[1]) I. Cl. 46,6. — [2]) c. 58,2. — [3]) c. 36,1, 2. — [4]) c. 7,4. — [5]) c. 12,7.

Wenn man ein literarisches Denkmal haben will, wie der religiöse Inhalt der unmittelbar nachapostolischen Christologie Kraft und Leben geworden ist in einem hoher religiöser Begeisterung fähigen Menschengeist, dann muss man zu den ignatianischen Briefen greifen. Der Grundgedanke, der das Leben des hl. Bischofs Ignatius von Antiochien beherrschte und sich durch alle seine Schriften hindurchzieht, ist die Nachfolge Christi. Eine wahre Christusbegeisterung hat diese ehrwürdige Gestalt eines Blutzeugen Christi ergriffen. Wo er unmittelbar vor dem Tode steht, da strömt seine Christusliebe sich aus in innigen Worten: „Jetzt fange ich an, Jünger zu sein. Nichts Sichtbares und Unsichtbares eifere um mich, damit ich zu Jesus gelange. Feuer und Kreuz und Scharen wilder Tiere, Zerschnitten- und Zerrissenwerden, das Zerschmettern der Gebeine und die Zerteilung der Glieder, die Zermalmung des ganzen Körpers und die schlimmen Plagen des Teufels mögen über mich kommen, wenn ich nur komme zu Jesus Christus“ [1]). Die Idee, dass der Mensch ein Schüler Christi sein muss, dass er das Bild des Lebens Christi in sich nachbilden soll, betont Ignatius immer wieder [2]). In Christus erfunden zu werden, darin ersieht er allein das Heil [3]) und die Einheit in Christus ist Einheit des Gebetes und der Anliegen, des Sinnes, der Hoffnung und der Liebe: „ein Gebet, eine Bitte, ein Sinn, eine Hoffnung in Liebe, in der unsträflichen Freude, das ist Jesus Christus, über den nichts geht. Strömet alle als zu einem Tempel Gottes zusammen, als zu einem Altar, zu einem Jesus Christus, dem aus dem einen Vater Hervorgegangenen, der in dem Einen ist und zu ihm zurückkehrte“ [4]). Man hat gesagt, dem Glaubensbekenntnis, das Ignatius anderswo [5]) ablegt, hafte etwas Formelhaftes an im Gegensatze zu der sonstigen religiösen Glut des Martyrers; allein schliesslich wird mehr oder weniger allen Glaubensbekenntnissen etwas Formelhaftes anhaften. Jenes Glaubensbekenntnis des Ignatius lautet: „So seid nun taub, wenn jemand euch etwas vorredet ohne Jesus Christus, den aus Davids Geschlecht, aus Maria

[1]) Ad Rom. c. 5,3. — [2]) Ibid. c. 4,2; 5,3. — [3]) Ad Eph. c. 1,2. — [4]) Ad Magn. c. 7,1. — [5]) Ad Trall. c. 9,1 u. 2.

(Hervorgegangenen), der da wahrhaftig geboren wurde, ass und trank, wahrhaft verfolgt wurde unter Pontius Pilatus, wahrhaft gekreuzigt wurde und starb, während die himmlischen und die irdischen und die unterweltlichen (Mächte) zuschauten; der auch wahrhaft von den Toten auferstand, indem ihn sein Vater erweckte, nach dessen Bild auch uns, die an ihn Glaubenden, sein Vater erwecken wird in Christo Jesu, ohne den wir wahrhaftiges Leben nicht haben[1]).“ — Der Jüngerschaft Christi aber, welche nach Ignatius das Grundmotiv eines jeden Christenlebens sein soll, entspricht auf der anderen Seite der Gedanke, dass Christus der Lehrer der Menschheit ist[2]), dessen Reden und Schweigen[3]), dessen Gehorsam[4]), dessen Glauben und Liebe[5]) für uns nachahmenswert sind.

Das sind nun alles Gedanken bei Ignatius, die sich samt und sonders ganz gut mit der Behauptung vereinbaren lassen würden, der wesentliche Inhalt des Christentums bestehe in der durch Christus vermittelten Gewissheit der Vatergüte Gottes, in der gläubigen und von demütigem Gehorsam getragenen Lebenshingabe an Gott und in der dienenden Liebe zu den Brüdern. Aber der tiefer in die ignatianische Christologie Eindringende erkennt, dass Christus in derselben doch noch eine andere Stellung einnimmt, als die eines bloss moralischen Glaubens- und Lebensvorbildes. Christus wird vielmehr dargestellt als Glaubensobjekt und Heilsgut selbst[6]), und das Verhältnis, in welchem er zum Vater steht, ist wesentlich metaphysischer Art. Das letztere ist mit klaren und nicht überbietbaren Worten ausgesprochen, wenn es heisst, Gott habe sich geoffenbart durch Jesus Christus *„τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών“* [7]), und wenn Christus genannt wird *„ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ . . . . ὁ κύριος ἡμῶν“* [8]).

Die Linie, welche von der johanneischen Christologie zur ignatianischen läuft, ist hier klar erkennbar. Und es ist eine schöne Parallele zu 1. Joh. 5,11 u. 12, und zu Joh. 6,53,

---

[1]) Ad Trall. c. 9,1 u. 2. — [2]) Ad Eph. c. 15,1; Ad Magn. c. 9,2. — [3]) Ad Eph. c. 15,1 sqq. — [4]) Ad Magn. c. 7,1. — [5]) Ad. Eph. c. 20,1. — [6]) Ad Trall. c. 2,1; Ad Smyr. c. 6,1. — [7]) Ad Magn. c. 8,2. — [8]) Ad Eph. c. 7,2.

wenn auch Ignatius die lebendige Einprägung des Bildes Christi in die Seele hinein sich vollziehen lässt durch die eucharistische Gabe, und wenn er diese dann nennt *„φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ“* [1]. Wohl hat nun dieses Leben in Christus und die innige Einheit mit ihm keinen anderen Endzweck, als die Einheit mit Gott; das „Heim zum Vater“ [2], das er so begeistert ausruft, ist ja das Ziel und Ende seiner geheimen Lebenssehnsucht, ganz besonders ergreifend ausgedrückt, wenn Ignatius sagt: „nahe dem Schwert, nahe bei Gott, inmitten wilder Tiere, inmitten Gottes“ [3]. Aber daneben steht wiederum das *„μόνον ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ“*, und in dem ergreifenden Hohenliede seiner Todessehnsucht um Christi willen im Römerbriefe [4] ist ihm Christus ebensosehr das Ziel seines Verlangens wie der Vater, eben deshalb, weil für Ignatius die Einheit mit dem Vater und die Teilnahme am Leben Christi zugleich eine Teilnahme an dem unvergänglichen Leben Gottes selber ist [5].

Das sind die Hauptzüge der ignatianischen Christologie, von ganz besonderer Bedeutung deshalb zu nennen, weil in ihnen das urchristliche Glaubensbewusstsein zu tiefem und reichem Leben geworden ist. Gerade in der Theologie des Bischofs Ignatius von Antiochien hat „der Vater“ eine hervorragende und tief innerlich bestimmte Stelle. Aber andererseits ist gerade die ignatianische Theologie christozentrisch im eminenten Sinne. Nirgends finden sich in ihr auch nur Spuren einer Herabsetzung der Person und des Wesens Christi auf das Niveau des rein Menschlichen; immer bleiben Person und Wesen Christi für ihn in der Sphäre des Göttlichen, so menschlich schön auch überall in den ignatianischen Briefen die Heilsbedeutung Christi dargestellt sein mag. —

Aus dem Briefe des hl. Bischofs Polycarp von Smyrna sind nur wenige Züge seiner Christologie zu entnehmen. Christus hat vorbildliche Bedeutung besonders dadurch, dass er „der Diener aller“ war [6]. Sein Tod soll in uns wachrufen die Liebesgesinnung gegen Christus [7], sowie sein Beispiel uns aneifern

---

[1]) Ad Eph. c. 20,2. — [2]) Ad Rom. c. 7,2. — [3]) Ad Smyr. c. 4,2. — [4]) Ad Rom. c. 5. — [5]) Ad Eph. c. 19,3; 20,2. — [6]) Ad Philipp. c. 5,2. — [7]) c. 9,2.

soll zu unwandelbarer Glaubensfestigkeit und zur Bruderliebe [1]). Aber Christus ist auch „der ewige Hohepriester“ [2]); ihm hat Gott die Herrlichkeit und den Thron zu seiner Rechten verliehen, indem er ihn auferweckte von den Toten und ihm Herrlichkeit gab; ihm ist alles untertan, Himmlisches und Irdisches; ihm dient alles, was Odem hat; er wird kommen als Richter der Lebendigen und der Toten, und sein Blut wird Gott fordern von denen, die ihm ungehorsam sind“ [3]). Polycarp unterlässt es, an diese Aussagen weitere Spekulationen zu knüpfen. Wiederum betont er die ethische Seite der Christologie an Stelle der metaphysischen und mahnt, „dass wir seinen Willen tun und wandeln in seinen Geboten und lieb haben, was er geliebt hat; uns enthalten jeglicher Ungerechtigkeit, Habsucht, Geldgier, Verleumdung, falschen Zeugnisses, nicht vergelten Böses mit Bösem oder Scheltwort mit Scheltwort, Schlag mit Schlag, Fluch mit Fluch, eingedenk dessen, was unser Herr sprach, als er lehrte: Richtet nicht, auf dass ihr nicht gerichtet werdet, vergebet, so wird euch vergeben werden, erbarmet euch, so werdet ihr Erbarmen finden, mit dem Mass, mit dem ihr messet, wird euch gemessen werden, und: Selig sind die Armen und die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn ihrer ist das Reich Gottes“ [4]). Aber auch Polycarp lehrt Christus als Gegenstand unseres Glaubens und als Heilsobjekt, wenn er die Adressaten seines Briefes belobt wegen „der starken Wurzel ihres Glaubens, die Frucht bringe in bezug auf Christus“ und wenn er sagt, dass wir aus Gnade selig geworden sind, nicht aus Werken, sondern nach dem Willen Gottes durch Jesus Christus [5]). —

Die Christologie des Barnabasbriefes rückt schon auf den ersten Blick hin den Erlöser über alle Erdengrösse und alle Erdenmasse hinaus ins Ewige und Göttliche hinein. Zwar sagt der Verfasser des Barnabasbriefes an einer Stelle, das in der Offenbarung durch Christus gewonnene neue Leben bestehe darin, dass wir imstande seien „*ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχήν*“ [6]), aber das Christentum hat nach der ganzen Lehranschauung des

---

[1]) c 10,1. — [2]) c. 12,2. — [3]) c. 2,1. — [4]) c. 2,2 u. 3. — [5]) c. 1,2 u. 3. — [6]) Barnab. ep. c. 6,11.

Barnabasbriefes doch mehr aus der Person und dem Werke seines Stifters zu entnehmen, als die den Erlösten nunmehr zuteil gewordene Fähigkeit, ein Kindesverhältnis der Seele zu Gott zu gewinnen.

Der Sohn Gottes hat teilgenommen an der Weltschöpfung, „er, der Herr der ganzen Welt, zu dem Gott gleich nach der Gründung der Welt sprach: lasst uns den Menschen machen nach unserem Bilde und uns ähnlich!“ [1]). Er hat geredet durch die Propheten im alten Bunde [2]), und mit prägnanter Kürze heisst es von ihm: *„ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν“* [3]). Der paulinische und johanneische Gedanke der Verbindung des Sohnes mit dem gesamten Weltplan Gottes kehrt wieder in den Aussagen, Christus sei „der Herr der ganzen Welt“ [4]) und der einstige Richter über die Lebendigen und Toten und zwar als „Sohn Gottes und Herr“ [5]). Das irdische Lebenswerk Christi hatte den Zweck, zunächst Israel einen unendlichen Liebesbeweis zu geben [6]) und ein heiliges Volk zu begründen [7]), dem Christus dann ewiges Leben gibt, aber nur durch das Kreuz [8]), an dem er seinen Leib in den Tod gab um unserer Sünden willen [9]); wenn dann die Weltzeit vollendet ist, dann wird Gottes Sohn kommen und der Zeit des Unrechtes ein Ende machen und die Gottlosen richten; Sonne, Mond und Sterne wird er umändern, dann aber beginnt die ewige Sabbatruhe bei Gott [10]).

Warum ist nun der Sohn Gottes, der schon bei der Weltschöpfung war, der gesprochen hat zu Israel durch den Mund der Propheten, warum ist er im Fleische erschienen? Der Barnabasbrief antwortet auf diese Frage: „Wäre er nicht im Fleische erschienen, so hätten die Menschen nimmermehr vor seinem Anblicke bestehen können, da sie ja schon, wenn sie die Sonne, die nur das Werk seiner Hände ist und dereinst vergehen wird, anschauen, vor ihren Strahlen die Augen schliessen müssen“ [11]). Es ist beachtenswert, wie diese Worte den Sohn Gottes in das Überirdische und Himmlische hineinheben. Noch einen anderen Grund gab es für die Menschwerdung des Sohnes Gottes. „Er kam deswegen im Fleische, dass er das Sünden-

---

[1]) c. 5,5. — [2]) c. 5,6; 7,1. — [3]) c. 12,7. — [4]) c. 5,5. — [5]) c. 7,2. — [6]) c. 5,8. — [7]) c. 14,6. — [8]) c. 11,8. — [9]) c. 5,1. — [10]) c. 15,5. — [11]) c. 5,10.

mass für diejenigen voll mache, die schon seine Propheten verfolgt hatten bis zum Tode“ [1]).

Im „Hirten“ des Hermas findet sich eine eigentümliche Erscheinung. Der Name Christi wird darin gar nicht genannt. Hermas spricht nur immer von dem „Herrn“, und es ist nicht leicht zu entscheiden, ob er den Vater oder den Sohn meine. Ferner scheint Hermas zwei Söhne Gottes anzunehmen: einen, der schon wirklich Gottessohn ist und den der Vater überall zu Rate zieht, und einen, der erst wegen seiner treuen Dienste aus dem Sklavenstande zum Miterben des ersten Sohnes und zum zweiten Sohn erhoben wird [2]). Hermas sieht da im Gleichnisse, wie jemand einen Acker hatte und viele Knechte. Einen Teil des Ackers liess er anpflanzen als Weinberg. Dann wählte er einen treuen und wertvollen Sklaven aus und übergab ihm den Weinberg zur Bearbeitung. Und der getreue Sklave umzäunte den Weinberg und grub ihn um und vertilgte alles Unkraut. Darüber freute sich der Herr und liess den (anderen) Sohn kommen, der sein Erbe war, und erklärte diesem, er wolle den getreuen Sklaven zum Lohne für seine Arbeit auch zu seinem Sohne machen, und jener erbberechtigte Sohn freute sich darüber.

Dem unbefangenen Leser dieses (fünften) Gleichnisses drängt sich unwillkürlich die Frage auf, die Hermas selbst ausspricht: „Herr, ich verstehe diese Gleichnisse nicht und kann sie nicht begreifen, wenn du sie mir nicht lösest.“ Aber die Lösung erfolgte in der Tat [3]). Der Sklave des Gleichnisses ist nämlich die menschliche Natur, welche mit „σάρξ“ bezeichnet wird, während die rein geistige Wesenheit des Sohnes, seine göttliche Natur, „πνεῦμα“ heisst. Man darf aber hier nicht übersehen, dass die Bezeichnung „Geist“ vieldeutig ist, so bestimmt und klar sie auch an der angeführten Stelle gemeint sein mag. Der Ausdruck „hl. Geist“ wird von Hermas im weiteren Sinne genommen und bedeutet das höhere, geistige Wesen Christi. Nun scheint Hermas zwar eine Mehrheit von spiritus sanctus zu kennen, wie z. B. im neunten Gleichnisse [4]), wo er von den

---

[1]) c. 5,11. — [2]) Herm. Past. sim. V, 2,5. — [3]) Sim. V, c. 6. — [4]) Sim. IX, c. 13,2.

Jungfrauen spricht und sie „ἅγια πνεύματα“ nennt; man könnte mit Rücksicht darauf vermuten, dass Hermas in Christus nur einen vom Geiste Gottes erfüllten Menschen gesehen habe. Allein gerade das neunte Gleichnis hebt den Sohn Gottes über alle Kreatur hoch hinaus. Auf einer weiten Ebene erscheint da ein gewaltiger Fels, von zwölf Bergen umgeben und fähig, die ganze Erde in sich zu fassen. Der Fels ist uralt, aber ein neues Tor ist in ihn eingehauen, und dieses Tor ist hellglänzend, wie die Sonne.

Dazu wird nun folgende Erklärung gegeben: „Zuerst vor allem, bat ich, Herr offenbare mir dieses: was bedeutet der Fels und das Tor? Der Fels und das Tor ist der Sohn Gottes, antwortete er. Wieso, Herr? entgegnete ich, der Fels ist alt, das Tor dagegen neu. Höre und verstehe, du Unverständiger! sprach er. Der Sohn Gottes ist vor der ganzen Schöpfung geworden, so dass er der Ratgeber seines Vaters bei der Schöpfung gewesen ist. Deswegen ist er auch alt. Das Tor aber, weshalb ist es neu, Herr? fragte ich. Er antwortete: weil er in den letzten Tagen der Endzeit offenbar geworden ist, deshalb ist das Tor neu entstanden, damit die, welche gerettet werden sollten, durch dasselbe in das Reich Gottes kommen“ [1]. — Also auch hier wiederum der Charakter des Überweltlichen, Übermenschlichen, Göttlichen in der Auffassung Christi.

Von einer systematisch durchgeführten Christologie kann man natürlich nicht reden in einem Buche, wie es der Hirte des Hermas ist, in welchem sich allzu sehr Bild an Bild drängt, als dass für die spezielle Ausführung christologischer Züge Raum und Zeit für den Verfasser bliebe.

Es erübrigt uns noch der Brief an Diognet, den man den Schriften der sog. apostolischen Väter beizuzählen pflegt, obwohl er inhaltlich zur Schriftgattung der Apologien gehört. Was er an christologischen Ausführungen enthält, ist etwa folgendes:

Gott hat seinen eigenen Sohn hingegeben für uns zum Lösegeld, den Heiligen für die Missetäter, den Sündlosen für die Sünder, den Gerechten für die Ungerechten, den Unver-

---

[1] Sim. IX, c. 12,1—3.

weslichen für die Verweslichen, den Unsterblichen für die Sterblichen, und so ist Gott selbst uns offenbar geworden als Ernährer, Vater, Lehrer, Berater, Arzt, Licht, Ehre, Ruhm, Kraft und Leben[1]). Nicht um zu zwingen, sondern um zu überzeugen ist er gekommen — Gott kennt ja keinen Zwang, einladen wollte er und Liebe erweisen[2]). Und der, welcher von Gott geschickt zu den Menschen kam, ist nicht etwa ein Diener Gottes gewesen, auch nicht ein Engel oder ein Himmelsfürst oder einer von denen, welche Himmel und Erde leiten, sondern der Künstler und Bildner des Alls selbst, durch den Himmel und Erde geschaffen sind und das Meer in seine Grenzen eingeschlossen wurde. Die Himmelskörper bewahren seine Geheimnisse, Sonne und Mond hat er ihren Lauf vorgezeichnet, die Sterne fügen sich ihm. Alles ist ihm zu Diensten, Himmel und Erde und Meer und was in ihnen ist, Feuer, Luft und Abgründe und Höhen und Tiefen[3]). So menschlich zart ist dieser Christus des Diognetbriefes erfasst, und doch umspannt er Himmel und Erde. Das ist echte, innige Christusmystik und eine erhabene Christusvision zugleich.

„Man merkt“, sagt Pressensé über die apostolischen Väter und ihre christologischen Aussagen, „auf jeder Seite ihrer Briefe, dass sie ihn anbeten, für ihn und in ihm leben und dass sie mit ihm in der mystischen Verbindung stehen, die nicht zu begreifen wäre, wenn er nicht ihr Herr und Gott wäre“ [4]).

Wenn man die spekulative Behandlung des Glaubensinhaltes durch die apostolischen Väter in Betracht zieht, so ist es nicht eben eine grosse Förderung gewesen, welche die Theologie und speziell die Christologie durch die literarische Arbeit dieser Männer erfahren hat. Oftmals ist von ihnen der spekulative Gehalt der paulinischen und johanneischen Christologie nicht erreicht, nirgends ist er von irgend einer wissenschaftlichen Formulierung des Glaubensinhaltes überschritten worden. Es ist oftmals noch ein Suchen nach Worten und Begriffen wahrzunehmen, die das ausdrücken sollten, was in

---

[1]) Ep. ad Diogn. c. 9. — [2]) c. 7. — [3]) Ibid. c. 7. — [4]) Pressensé, Geschichte der drei ersten Jahrhunderte der christl. K. S. 262.

diesen Schriftstellern der nachapostolischen Zeit lebte als festes Glaubensbewusstsein und als heilige Begeisterung für die in Christus erschienene Offenbarung Gottes.

Aber es steht auch andererseits fest, und zwar als Tatsache von weittragender Bedeutung, dass gerade die Männer, die wie letzte Marksteine der urchristlichen Zeitperiode der lebendigen Tradition über den historischen Christus noch so nahe standen, dass gerade diese Gedanken und theologische Darlegungen über das geheimnisvolle Wesen der Persönlichkeit Christi nicht als etwas dem Christentum Wesensfremdes empfanden, weil dieselben metaphysische Aussagen über die Person und das Wesen sind, und dass sie solche Aussagen nicht abgelehnt haben.

III. Die Christologie der altchristlichen Apologeten.

Es ist darauf hingewiesen worden, dass sich seit der sog. augusteischen religiösen Restauration aus der offiziellen römischen Staatsreligion eine Strömung philosophischer Art zunächst mit stoischer Färbung loslöste, welche sich, etwa um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, einen ziemlich geläuterten Begriff von Gott, Tugend und Unsterblichkeit erarbeitet hatte. Man könnte sagen, dass die philosophische Richtung dieser Zeit den kalten und nüchternen Verstand vertritt, der die letzte Wahrheit der Welt und des Lebens sucht, während die ganz und gar synkretistisch gefärbte Religiosität dieser Zeit den Weg der religiösen Symbolik beschreitet, den eben das Erlösungsbedürfnis der breiten Volksschichten zu begehen pflegt.

Es ist naturgemäss, dass die philosophische Denkarbeit einen gewissen Vorsprung hatte vor der langsamer vorwärts drängenden Religiosität der Menge. So zeigte denn die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts zwei hervorstechende Erscheinungen: einerseits einen moralisch gestimmten Rationalismus der philosophisch gebildeten Kreise, andererseits ein wesentlich

mystisch gestimmtes Erlösungsbedürfnis der Volksmassen, welches dem religiösen Synkretismus der Zeit weit entgegenkam — aber, wie schon bemerkt, es war die philosophische Richtung in ihren Resultaten um Einiges voraus.

Es gehört zu den Ruhmestaten der christlichen Theologie, dass ihre damaligen gelehrten Vertreter, die altchristlichen Apologeten, auf den geistigen Kampfplatz ihrer Epoche traten, um dem Christentum einen Rang unter den vielen miteinander ringenden Geistesmächten jener Tage zu sichern. Die Apologeten hatten nun nach der eben geschilderten Lage der Dinge als erste Aufgabe die geistige Auseinandersetzung zunächst mit der philosophischen Richtung der zeitgenössischen Religiosität vorzunehmen, bevor die Erscheinungen des religiösen Synkretismus andere Gegenkräfte auf christlicher Seite herausforderten.

Wenn nun von manchen neueren (akatholischen) Vertretern der dogmengeschichtlichen Forschung behauptet wird, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts sei das moralistisch-rationalistische Element in der Philosophie und in der gesamten Geisteskultur mächtiger gewesen als das religiös-mystische, so bedarf diese Behauptung doch einer gewissen Korrektur. Das moralistisch-rationalistische Geisteselement jener Zeit war allerdings früher fertig geworden mit seinen paar Ideen von Gott, Tugend und Unsterblichkeit, aber wenn man den ganzen religiösen Synkretismus mit seiner mystischen Tendenz in Anschlag bringt, so wird man doch sagen müssen, dass jener Rationalismus in der Philosophie nur einige hellere und deutlicher vernehmbare Töne angeschlagen habe über den dumpferen und verworreneren Akkorden, die aus allen möglichen Religionen und Kulten zusammenklangen. Schliesslich ist doch die mystisch gestimmte Religiosität des Synkretismus die langsam schwellende Flut gewesen, von der getragen die philosophische Denkarbeit nur vorauseilte nach den neuen Gestaden, die man suchte und die einstweilen noch niemand kannte. Wohl war der Neuplatonismus erst im Anzuge, und in christlichen Kreisen befanden sich die Gnostiker noch in der Minderzahl, aber das ändert daran nichts. Weder ist ein rationalistischer Moralismus der Grundzug der Epoche, noch — und das ist eine Hauptsache — ist man berechtigt, von einem solchen Grundzuge in

der zeitgenössischen antiken Philosophie aus zu schliessen auf eine analoge Grundstimmung auch innerhalb der christlichen Gemeinden.

Es mag wohl sein, dass der grossen Mehrzahl innerhalb der Gemeinden ein ernster Moralismus als das Verständigste und Erbaulichste erschien. Die Moral ist ja innerhalb der christlichen Lehrunterweisung immer das Verständlichste und Erbaulichste gewesen. Wenn sie es auch damals war, so ist das nicht bloss ein christliches Gegenstück zum heidnischen Geiste des Jahrhunderts gewesen; vielmehr hatte in jener für das Christentum so schweren Zeit nur ein ernster Moralismus die Kraft, Charaktere in der Christengemeinde zu erziehen, die auch mit dem Opfer ihres Lebens das bezeugten, was die Apologeten in anderer Weise verteidigten, wovon schliesslich doch die ganze Moral getragen und gehalten wird — die christliche Glaubensüberzeugung.

Es kann und braucht aber nicht geleugnet zu werden, dass die Apologeten Rücksicht nehmen auf die zeitgenössische antike Philosophie; dass sie oftmals geradezu in einem Abhängigkeitsverhältnis zu derselben stehen; ja, dass mehr als einmal in der Theologie der Apologeten ein platonisch-stoischer Einschlag zu finden ist, der — um auf unsere Aufgabe überzugehen — speziell die Reinheit ihrer Darlegungen zum christologischen Dogma wesentlich getrübt hat.

Das kleine Fragment, das von dem Apologeten Quadratus bei Eusebius[1]) erhalten ist, handelt von der wohlbeglaubigten Wundertätigkeit Christi; es sind daraus keinerlei dogmenhistorische Schlüsse zu ziehen.

Auch was Aristides aus Athen in seiner an Antoninus Pius eingereichten Apologie von „Jesus, dem Messias" sagt, ist ziemlich wenig. „Derselbe wird Sohn des höchsten Gottes genannt, und es wird gesagt, dass Gott vom Himmel herabgestiegen ist und von einer hebräischen Jungfrau Fleisch annahm und anzog, und dass in einer Menschentochter der Sohn Gottes

---

[1]) Hist. eccl. 4,3.

wohnte. . . . Dieser Jesus also wurde vom Stamme der Hebräer geboren. Er hatte aber zwölf Schüler, damit sein wunderbarer Heilsplan vollendet würde. Derselbe wurde von den Juden durchbohrt und starb und wurde begraben, und sie (d. i. die Christen) erzählen, dass er nach drei Tagen auferstand und zum Himmel erhoben wurde[1]). Und zum Schlusse ermahnt der Verfasser, „dem gewaltigen Gericht zuvorzukommen, welches durch Jesus, den Messias, über das ganze Menschengeschlecht kommen wird"[2]). Auch hier sind die Nachrichten zu dürftig, als dass ihnen eine besondere Bedeutung für die Dogmengeschichte zukäme.

Um so wichtiger aber für die Dogmengeschichte ist die Persönlichkeit Justins des Martyrers[3]). In seiner Christologie ist zum ersten Male ein ungemein bedeutungsvoller Begriff der antiken Philosophie systematisch verarbeitet, der Logosbegriff. Nicht als etwas ganz Neues hat Justin den Logosbegriff in die christliche Theologie eingeführt. Seine Abhängigkeit vom vierten Evangelium in dieser Hinsicht steht unzweifelhaft fest. Dass er aber gerade dem Logosbegriff des neuen Testamentes sympathisch gegenüberstand, erklärt sich leicht: sowohl aus seinem persönlichen Bildungsgange, der ihn ungefähr durch alle damaligen philosophischen Schulen hindurchgeführt hatte, als auch daraus, dass er vermittelst seiner Logoslehre der Philosophie seiner Zeit und der Philosophie der hellenischen Vorzeit überhaupt die unbefangenste und freieste Würdigung und das weiteste Entgegenkommen schenken konnte. Freilich hatte dieses Entgegenkommen seine grosse Gefahr, die nämlich, dass der christliche Apologet zwar von dem biblischen Logosbegriff ausging, aber dabei unvermerkt auf die Bahnen der heidnischen Logosspekulation geriet. Und nichts war ja irriger, als eine Gleichsetzung des johanneischen Logosbegriffs mit jenem der antiken Philosophie.

„Christus ist der Erstgeborene Gottes und der Logos, dessen

---

[1]) „Texte und Untersuchungen" IX. Heft 1 c. 2. (Leipzig 1892.)

[2]) Ibid c. 17.

[3]) Vgl. zum Folgenden: Feder, S. J., Justins d. M. Lehre von J. Chr. Freiburg i. Br. 1906.

das ganze Menschengeschlecht teilhaftig geworden ist"[1]). Justin spricht mit diesem Satze einerseits die universale Bedeutung Christi aus, andererseits sucht er eine Brücke vom Heidentum herüber zum Christentum zu schlagen. Das sind überhaupt die zwei Angelpunkte justinischer Theologie, dass er in Christus die volle Gottesoffenbarung vollzogen sieht, und dass er dabei dem Heidentum seiner Zeit milde und weitherzig die Hand zu bieten versucht, wo ihm das nur möglich ist. Christus ist es, der das „*σπέρμα τοῦ λόγου*" gibt[2]). Das will besagen, dass Christus das Prinzip aller Offenbarung Gottes ist, die sich an die Vernunfterkenntnis des Menschen richtet. Man dürfte geradezu Justins Schriften ausschreiben, wollte man alle auf Christi universale Heilsbedeutung sich beziehenden Stellen anführen, insbesondere auch jene, welche Christi universale Bedeutung der Heidenwelt gegenüber betonen. Was dem Menschen überhaupt an Erkenntnisfähigkeit eigen ist, das hat er vom Logos[3]). Alles, was die heidnischen Philosophen erarbeitet haben, das haben sie „per insitum logi semen", wenn auch zunächst nur „subobscure" errungen[4]).

Es fragt sich nun, ob der Logos selber nur eine „*δύναμις θεοῦ*", oder ob er mehr ist, als das. Jedenfalls ist aus der universalen Bedeutung Christi klar ersichtlich, „dass sein Verhältnis zu Gott ein ganz anderes sein muss, als das der vernünftigen Kreatur"[5]). Aber Justin erklärt noch überdies in ganz unzweideutigen Worten: „Nächst Gott beten wir an und lieben wir den aus dem ungezeugten und uns aussprechlichen Gott stammenden Logos, der um unsertwillen Mensch geworden ist"[6]). Oder er lehrt nicht minder klar, dass wir Christen „Jesus Christus, geboren unter Pontius Pilatus in Judäa zur Zeit des Kaisers Tiberius, den Gekreuzigten, für den Sohn Gottes zu halten gelehrt worden sind". — Mit anderen Worten, der menschgewordene Logos Jesus Christus ist für uns Christen nichts anderes als Gott[7]).

---

[1]) Apol. I, 46. — [2]) Ap. II, 8. — [3]) Ap. I, 46. — [4]) Ap. II, 13. — [5]) Engelhardt, Das Christentum Justins d. M. Erlangen 1878. S. 116. — [6]) Ap. II, 13. — [7]) Über die Schwierigkeit Ap. I, 6, wo es scheint, dass Justin den Sohn mit den Engeln auf eine Stufe stelle vgl. Feder a. a. O. S. 90 f.

Allein an der zuletzt angeführten Stelle sagt Justin, dass wir ihn „an zweiter Stelle setzen". Das führt uns weiter auf die Frage nach dem Verhältnis des menschgewordenen Logos zu Gott und damit auf die Frage nach der metaphysischen Gottessohnschaft Christi. Es ist die oft aufgeworfene Frage, ob Justin eine ewige Zeugung des Logos lehre oder nicht.

Mit Bestimmtheit kann man wohl sagen, dass Justin über eine scharfgeprägte und unzweideutige Formel, um damit die Ewigkeit des Logos zu bezeichnen, nicht verfügt.

Zwar lehrt Justin an zahlreichen Stellen[1]) eine Zeugung des Logos vor aller Kreatur, „*πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων*", wie sein Lieblingsausdruck lautet, allein im grossen ganzen hat seine Lehre in diesem Punkte so viel Unbestimmtes an sich, dass sich ebenso viele Forscher für als gegen die Annahme der Ewigkeit des Logos bei Justin entscheiden. Vielleicht wird sich die nicht einfache Frage eher lösen oder doch einer Lösung entgegenführen lassen, wenn man das Verhältnis des Logos zur Schöpfung in der Lehre Justins in Erwägung zieht.

Es ist bekanntlich eine Eigentümlichkeit der justinischen Theologie[2]), dass Gott, dem Herrn der Welt und Vater des Alls, ein Ort, fern von der Welt und nicht näher zu bestimmen, als himmlischer Aufenthalt zugesprochen wird. Diesen seinen überweltlichen Wohnort verlässt Gott nicht, weder um zu lustwandeln, noch um zur Ruhe zu gehen, noch um herniederzusteigen zur Welt — eine Anschauung, der auf den ersten Blick hin eine gewisse Naivetät nicht abgeht, in der sich aber nichts anderes verbirgt, als die absolute und starre Transszendenz des justinischen Gottesbegriffes. Justin kennt zwar andererseits eine absolute Unbegrenzbarkeit Gottes durch irgendwelchen Raum, aber von der die ganze antike Philosophie beherrschenden Idee der starren Transszendenz der Gottheit ist er nicht frei geworden. „Der Gottesbegriff hatte nach der Fassung derer, die auf dem Gebiete des Denkens den Ton angaben, den Charakter indelebilis eines abstrakt-unwandelbaren Wesens. Das drängte dazu, wo immer der Gottheit Beziehungen zum

---

[1]) Dial. 45, 48, 61, 64, 96, 129 etc.

[2]) Dial. 127.

Weltobjekt zugedacht wurden, die im Logos gegebene Sekundärgottheit heranzuziehen [1]."

Wenn man von dem nicht gut gewählten Ausdrucke „Sekundärgottheit" absieht, so ist diese Behauptung zutreffend. Zwar nimmt Justin den Logos als „*ἀρχή*" der ganzen Schöpfung an [2]. „Allein, da der Idee nach der gezeugte Logos in wesentlicher Beziehung zur Welt steht (er ist *πρὸ πάντων ποιημάτων γεννώμενος*, aber als *ἀρχή*, also mit der bestimmten Tendenz auf die Weltschöpfung hin), so wird das Gezeugtwerden des Logos doch als ein zeitlicher Akt gefasst werden müssen, der als conditio sine qua non der Schöpfung vorangeht, nicht als ein ewiges Verhältnis. Andererseits aber setzt sich das Wesen Gottes selbst im Logos fort, er ist aber als Logos oder *δύναμις* Gottes auf eigentümliche Weise aus ihm geworden. Die hierin liegende Selbigkeit der Substanz des Logos mit Gott soll aber nicht so gefasst werden, als sondere sich ein Teil aus der göttlichen Substanz ab. Es findet keine „*ἀποτομή*" statt, wodurch Gott selbst eine Verminderung erführe, sondern wie an einem unvermindert bleibenden Feuer sich eine andere Flamme entzündet, welche dasselbe ist, was die erste, oder wie beim Menschen das hervorgebrachte Wort (die gezeugte Vernunft) nicht eine Abtrennung ist, durch welche der Logos in uns verringert würde [3]".

Hier liegen also in der Christologie Justins Ansätze zu Irrtümern, die sich bei den späteren Apologeten deutlicher ausgeprägt finden. Der Subordinatianismus macht sich geltend, der die richtige Mitte nicht einzuhalten weiss zwischen der christlichen Glaubenslehre, welche Ursprung und Wesenheit und Lebensinhalt des Logos in die göttliche Wesenheit selbst hineinverlegt, und den Gedankengängen der heidnischen Philosophie, in welchen dem Logos die Welt, die Schöpfung gleichsam als Lebensinhalt zugesprochen wird, wobei aber der Logos zu einem Gotte zweiter Ordnung, zu einer Art Untergott herab-

---

[1]) Aall, Geschichte der Logosidee. Leipzig 1899. II. S. 281.

[2]) Dial. 61, 84, 114.

[3]) Möller, Geschichte der Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes. Halle 1860. S. 164.

sinkt. Allein, wie schon angedeutet, bei Justin sind eben erst die Anfänge hierzu vorhanden.

Denn die wahre Gottheit des menschgewordenen Logos steht in der Theologie Justins vollkommen fest. In keinem anderen Abschnitt seiner Schriften wohl ist das so klar ausgesprochen wie in dem 87. Kapitel des Dialogs mit Trypho, wo von der Geistessalbung Jesu bei seiner Taufe die Rede ist. Trypho wirft dort die hochbedeutsame Frage auf: „Eum deum praeexistisse dicis et carnem factum secundum voluntatem dei, eum dicis per virginem genitum esse hominem: quomodo praeexistisse demonstrari possit, qui quidem per virtutes spiritus sancti, quas effatum per Isaiam enumerat, completur perinde atque iis indigeat?“ [1]).

Justin beantwortet diese Frage in einer Weise, die einen schönen Zug in seiner Christologie bedeutet. „Acutissime et prudentissime interrogasti“, gesteht er seinem Gegner. Dann weist er darauf hin [2]), dass Christus schon von Geburt an die Geistesfülle besass, er, der schon als Knabe von den Magiern Angebetete. Er wuchs auf nach gewöhnlicher Menschenart, und als er an den Jordan kam, wo Johannes predigte, hielt man ihn für einen Arbeiter, der Pflüge und Joche gefertigt hatte. Aber im Jordan flammte Feuer auf und der heilige Geist stieg in Taubengestalt auf Christus nieder — nicht, weil er dessen erst bedurfte, sondern weil auf ihm alle die Geistesgaben, die an die grossen Männer der Vorzeit gegeben wurden, auf immer ruhen und in ihm ihren Abschluss finden sollten: die Weisheit eines Salomo, die Einsicht eines Daniel, die Stärke und Frömmigkeit eines Moses, des Elias Gottesfurcht und die Wissenschaft des Isaias.

Klarer konnte wohl die ganz einzigartige Stellung Christi unter allen Menschen nicht hervorgehoben werden. Er ist gesalbt mit der Fülle des heiligen Geistes, wie keiner vor ihm, aber nicht um in eine besondere Nähe Gottes gerückt zu werden, sondern um kenntlich gemacht zu werden als Träger und Ausspender des heiligen Geistes, worauf Justin noch ausdrücklich hinweist mit der Erwähnung der Himmelfahrt und

---

[1]) Dial. c. 87. — [2]) Dial. c. 88.

der Geistessendung. Und so, wie der menschgewordene Logos hier geschildert wird als Ziel der göttlichen Offenbarungstätigkeit und als Prinzip der Heilsvermittlung für alle Zukunft, so ist er das Prinzip aller Offenbarungen Gottes gewesen, auch in der Vergangenheit. Er war es, der Abraham unter der Eiche[1]), der dem Moses im brennenden Dornbusch erschien[2]), der mit Jakob in Gestalt eines Mannes rang[3]), der überhaupt den Patriarchen die Offenbarungen Gottes überbrachte[4]). Der Logos war es auch, der die Propheten begeisterte, sie anregte, die Zukunft vorauszusagen, den Plan Gottes über den kommenden Messias und sein Reich im voraus zu verkünden und ihre Weissagungen der Welt in ihren Schriften zu überliefern[5]). Der Logos ist auf diese Weise nicht nur gleichsam die treibende Kraft der Offenbarungen, sondern in seiner zukünftigen Erscheinung auf Erden ist er selbst der Gegenstand der Offenbarungen Gottes[6]). Die Theophanien des Alten Bundes haben in dieser grossen Theophanie des Neuen Bundes ihre Vollendung und ihre Krönung erfahren: durch die Menschwerdung des Logos ist dem Menschengeschlechte die volle, ungeteilte Offenbarung Gottes beschieden worden[7]).

Durch die Jungfrauengeburt[8]) ist der ewige Sohn Gottes, „der vor dem Morgenstern und vor dem Monde war", Mensch geworden. Sehr prägnant bezeichnet Justin als das Hauptergebnis der Menschwerdung des Logos und des Lebens Jesu: Nobis datum est et audire et intelligere et salvari per hunc Christum et omnia quae erant patris agnoscere"[9]). Diesem „audire, intelligere, cognoscere" entspricht natürlich eine starke Betonung der Lehrtätigkeit Christi, den Justin „doctorem et natum ad hoc munus"[10]) nennt und dem er überhaupt mit Vorliebe den Titel „Lehrer" gibt. Justin musste natürlich, wenn er überhaupt dem Heidentum gegenüber einen Anknüpfungspunkt gewinnen wollte, die in Christus der Menschheit zuteil gewordene, das ganze heidnische Denken himmelweit über-

---

[1]) Dial. c. c. 56, 58, 59, 126, 128. — [2]) Apol. I, 62, 63; Dial. 56, 59, 60, 128. — [3]) Dial. 58, 126, 128. — [4]) Dial. 58, 113. — [5]) Dial. 7. — [6]) Apol. I, 31. — [7]) Feder a. a. O. S. 124. — [8]) Dial. 45. — [9]) Dial. 121. — [10]) Apol. I, 13.

ragende Erkenntnis besonders hervorheben. Aber in der Vermittlung von Heilserkenntnis allein geht ihm die Bedeutung des menschgewordenen Logos nicht auf.

Justin kennt die sühnende Bedeutung des Kreuzestodes Christi[1]), ohne aber eine tiefere Spekulation darüber zu entfalten, und die Kreuzessymbolik treibt schon bei ihm zarte und reiche Blüten[2]). Er kennt ferner die Richtertätigkeit Christi am Ende der Welt[3]), nur hat er sie mit seinen chiliastischen Ideen verquickt. Und Christus als der Befreier von Dämonengewalt[4]) erscheint bei Justin wie bei den Apologeten überhaupt, bei denen man sich nicht wundern darf, dass sie Dämonen sahen, wo ja auch ihr Geist zweier Welten Schlachtgebiet gewesen ist. Und wenn Justin lehrt, der Logos sei Mensch geworden, *„ἐπ' ἀλλαγῇ καὶ ἐπαναγωγῇ τοῦ ἀνθρωπείου γένους“* [5]), so wäre das zwar auf eine rein moralische Umwandlung und „Höherführung“ der Menschheit deutbar, wenn nicht Justin zur Ergänzung dessen anderswo[6]) sagen würde, Christus habe uns „gezeugt in das göttliche Wesen, so dass wir wahre Gotteskinder heissen und sind, beobachtend Christi Gebote.“ Hier steht Justins Lehre vom menschgewordenen Logos wieder ganz und gar auf johanneischer Höhe.

Ein eigentliches und vollständiges Lebens- und Charakterbild Jesu Christi, des menschgewordenen Logos, hat Justin nicht ausgeführt. Er nennt zwar im Verlaufe seiner Schriften die hauptsächlichsten Lebensereignisse, Taten und Lehren Jesu, aber nicht, um damit ein Lebensbild des Heilandes zu geben. Was Justin speziell von der Körpergestalt Christi berichtet[7]), ist nur das allgemeine Urteil der vornicänischen Zeit, die sich ihr Christusbild am liebsten nach dem Bilde des leidenden Gottesknechtes Jahves gestaltete, wie ja diese Periode selber eine Zeit endloser Leiden war.

Tatian, der Verächter des Hellenentums, hat Justins Spekulationen in gewissem Sinne weiter gebildet. Er ist ebenso tief, wie sein Lehrer Justin, überzeugt von der Gottheit Christi, den er als Gott in Menschengestalt[8]) und als den am Kreuze

[1]) Apol. I, 50; Dial. 40, 43, 91. — [2]) Vgl. Feder a. a. O. S. 194 ff. — [3]) Apol. I, 8, 50, 52; Dial. 46, 118. — [4]) Dial. 45, 49, 131; Apol. I, 10. — [5]) Apol. I, 23. — [6]) Dial. 123. — [7]) Dial. 85. — [8]) Or. ad Graec. c. 21.

gestorbenen Gott bezeichnet [1]). Aber es liegt doch eine ganz eigenartige Ironie darin, dass dieser geschworene Feind des Griechentums noch tiefer in die Fehler hellenischer Spekulation hineingeraten ist.

Am Gottesbegriff Tatians ist zunächst nichts auszusetzen. „Unser Gott," so sagt er, „ist ein Geist, aber kein Geist, der in der Materie waltet, sondern der materiellen Geister und Gestalten Schöpfer: selbst unsichtbar und unfassbar ist er der Vater aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge. Ihn erkennen wir aus seiner Schöpfung und seine unsichtbare Macht erfassen wir aus seinen Werken" [2]).

Vor der Schöpfung — so führt Tatian weiter aus [3]) — war Gott allein; aber durch Gottes Vernunftkraft existierte auch der Logos in Gott. Aber seine Existenz hat der Logos doch nur infolge eines göttlichen Willensaktes, und Tatian nennt ihn *„ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρός* und *τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν."*

Mit anderen Worten: Tatian lehrt zwar eine Existenz des Logos vor der Welt, allein da ist der Logos nicht unterschieden von der Vernunftkraft des Vaters. Und wenn er weiterhin den Logos als *„οὐ κατὰ κενοῦ Χωρήσας"* („non frustra progressus") bezeichnet, sondern den Anfang der Welt in Beziehung setzt zum Logos, so ist damit nichts anderes gesagt, als dass das Sein des Logos im Weltsein aufgeht. Tatian spricht diese Konsequenz zwar nicht förmlich aus, aber sie ergibt sich mit Notwendigkeit aus den Leitsätzen seiner Logoslehre.

Eine von rein religiösen und nicht bloss metaphysischen Erwägungen getragene Verbindung von Logoslehre und Christologie vermisst man bei Tatian. Er weist zwar auf den christlichen Glaubenssatz hin, Gott sei in Menschengestalt geboren worden [4]), aber anstatt irgendwelche Darlegungen darüber zu geben, beschränkt er sich darauf, die hellenische Götterlehre und ihre Theogonien mit einem nicht immer feinen Spotte

---

[1]) Or. ad Graec. c. 13.
[2]) Or. ad. Graec. c. 4.
[3]) Ibid. c. 5.
[4]) Or. ad Graec. c. 27.

zu übergiessen. Allein der Vorwurf, es sei das historische Christusbild und das praktisch-religiöse Interesse an der Person und dem Leben des Heilandes ganz aus dem Gesichtskreise des Assyrers geschwunden, würde ungerecht sein; man darf eben nicht übersehen, dass Tatian der Verfasser einer lange Zeit und vielfach gebrauchten Evangelienharmonie war, die er ohne ein wirkliches und tiefgehendes Interesse gerade an dem historischen Christusbilde nicht hätte schreiben können.

Immerhin wendet man sich gerne von diesem ungemässigten Verächter des Griechentums weg zu dem in viel höherem Masse besonnenen und weitherzigen Athenagoras.

Sein Gottesbegriff ist rein und hoch erfasst. Es gelingt ihm vor allem, Gottes Sein und das Weltsein, Gottes Lebensinhalt und die Welt mit Klarheit voneinander zu trennen. „Es ist genugsam von mir bewiesen worden", sagt er, „dass wir keine Atheisten sind, die wir einen einzigen ungewordenen, ewigen, unsichtbaren, leidenlosen, unbegreiflichen und unermesslichen Gott anerkennen, der bloss vom *νοῦς* und *λόγος* erkannt wird, umgeben von unsagbarem Licht, unbeschreiblicher Schönheit, von Geist und Kraft, von dem durch den Logos das All geschaffen und geziert worden ist und erhalten wird"[1]. Anderswo sagt er: „Die Welt ist nicht deshalb geschaffen, weil Gott ihrer bedürfte, denn Gott ist sich selber alles, unzugängliches Licht, vollendete Welt, Geist, Kraft, Vernunft"[2]. Zum ersten Male bei einem christlichen Schriftsteller klingen verhaltene Töne einer ästhetischen Weltempfindung an.

Auch den trinitarischen Gottesbegriff hat Athenagoras in ungetrübter Klarheit, wenn er sagt: „Wer sollte nicht staunen, wenn er diejenigen Atheisten nennen hört, welche Gott Vater, Gott Sohn und den hl. Geist bekennen"[3]? Er hält der epikuräischen Lebensauffassung entgegen und weist darauf hin, dass „wir dieses Leben gering schätzen und nur deshalb nach einem jenseitigen Leben verlangen, damit wir erkennen Gott und seinen Logos, welches die Einheit ist zwischen Sohn und Vater, welches die Gemeinschaft ist zwischen dem Vater und dem Sohne, was der Geist ist, welcher Art die Einheit dieser

---

[1]) Suppl. c. 10. — [2]) Ib. c. 16. — [3]) Ib. c. 10.

Genannten ist und der Unterschied der Vereinigten, des Geistes, des Sohnes und des Vaters“ [1]). Eine ausdrückliche Bestimmung der in dieser Stelle betonten Einheit zwischen Vater, Sohn und hl. Geist als einer Einheit des Wesens hat Athenagoras nicht gegeben; die Zeit zur Fixierung einer genauen trinitarischen Terminologie war noch nicht gekommen. Aber wenn er darauf hindeutet, [2]) dass die blosse Vernunft schon aus der Welt die Einheit des göttlichen Wesens zu erkennen vermöge, so ist latent darin auch die trinitarische Einheit enthalten.

Seine Logoslehre hat Athenagoras selbst in Kürze zusammengestellt im 10. Kapitel der Supplicatio. „Der Sohn Gottes ist der Logos des Vaters in der Idee und Wirksamkeit, weil nach ihm und durch ihn alles gemacht ist, weil der Vater und der Sohn eins sind. Da aber der Vater in dem Sohne und der Sohn im Vater ist durch die Einheit und Macht des geistigen Wesens (*ἑνότητι καὶ συνάμει πνεύματος*), so ist der Sohn Gottes die Weisheit und der Logos des Vaters . . . er ist das vom Vater zuerst Erzeugte, nicht etwa so, als sei er geschaffen worden (denn von Anfang an hatte Gott, der ja die ewige Vernunft ist, in sich den Logos, war also von Ewigkeit her logosbesitzend), sondern insofern, als er hervorging, um der gesamten Körperwelt . . . Idee und Energie zu sein“ [3]).

Deutlich sieht man, wie sich hier das ganz korrekt ausgedrückte Glaubensbewusstsein von dem einen Gott in drei Personen vermengt mit spekulativen Gedankengängen, die der Zeitphilosophie entnommen sind, allerdings weder zum Vorteile der Philosophie noch der Glaubenskorrektheit. Ohne dass Athenagoras die entsprechenden Termini gebraucht, ist doch von ihm die alte Theorie von dem in Gott ruhenden und von dem zwecks der Weltschöpfung aus Gott hervortretenden Logos angenommen worden. Aber die Fehler jener Unterscheidung des *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* sind bei Athenagoras doch wesentlich korrigiert. Für ihn ist der Logos von Ewigkeit her in Gott; er ist nicht erst bei der Weltschöpfung geworden, sondern Athenagoras will sagen, der Logos sei bei der Weltschöpfung aus seinem innergöttlichen Sein hervorgetreten, um

[1]) Suppl. c. 12. — [2]) Ib. c. 8. — [3]) Ib. c. 10.

aller Dinge Idee und Energie, d. h. Urbild und schöpferische Ursache zu sein. Liest man aber noch einmal die Eingangsworte des 10. Kap. der Supplicatio von dem „ewigen und ungewordenen, unbegreiflichen und unermesslichen Gott“ und liest man weiter, wie Athenagoras im gleichen Kapitel den Logos das „erste Zeugnis“ des Vaters nennt, so lässt sich doch der Vorwurf des Subordinatianismus nicht abweisen. Man darf sagen, Athenagoras habe wohl gefühlt, in welch gefährlicher Nähe für seine Theologie der Subordinatianismus lag, aber es ist ihm gleichwohl nicht gelungen, daran vorbeizukommen.

Noch weniger gelang das dem Apologeten Theophilus von Antiochien. Es sei bemerkt, dass er der erste Präger des Wortes *τριάς* zur Bezeichnung der Gottheit ist[1]). Bei ihm tritt das eigentlich christologische Interesse ganz zurück hinter metaphysischen Spekulationen. Und durch ihn ist die bereits erwähnte Unterscheidung des in Gott ruhenden und des zum Zwecke der Weltschöpfung aus Gott hervortretenden Logos auch formell als eine höchst bedeutsame Neuerung in die christliche Theologie eingeführt worden. Theophilus führt aus: „Man hat uns einstimmig gelehrt, dass Gott alles aus nichts hervorgebracht habe; denn nichts hat gleiche Dauer mit Gott, sondern er war sich selbst Welt und ohne Bedürfnis und seiend vor aller Zeit, er wollte den Menschen machen, um von ihm erkannt zu werden; für diesen ordnete er die Welt, denn dieser ist geworden und bedürftig, er selbst aber ist ungezeugt und bedarf keines anderen. Da nun Gott den in seinem Innern ruhenden Logos (*τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον*) besass, zeugte er ihn mit seiner Weisheit und liess ihn hervorgehen vor allen Dingen. Diesen Logos hatte er zu seinem Diener bei seiner Schöpfung und durch ihn hat er alles geschaffen. Dieser wird auch der Anfang genannt, weil er herrscht über alles durch ihn Gewordene. Dieser Geist Gottes nun, der Urquell aller Dinge und die Kraft des Allerhöchsten stieg hernieder auf die Propheten, und durch sie verkündigte er, was sich auf die Schöpfung der Welt bezieht und auf alle übrigen Dinge. Denn die Propheten waren damals noch nicht, als die Welt geschaffen wurde,

---

[1]) Ad Autol. 2,15.

sondern nur die Weisheit Gottes und der hl. Logos, welcher immer mit ihm ist“[1]).

Auch bei Theophilus sind korrektes Glaubensbewusstsein und die Formulierung dieses Glaubensinhaltes zwei Dinge, die sich nicht recht decken wollen.

So sagt er z. B. ganz schön und richtig, dass Gott den Logos „bevor irgend etwas wurde, als seinen Ratgeber hatte, da er seine Weisheit und sein Verstand ist“[2]). Er beruft sich auf das johanneische Wort: „Im Anfange war der Logos und der Logos war bei Gott“. Johannes zeigt dadurch, so sagt Theophilus, „dass im Anfange Gott allein war und der Logos in ihm. Darauf sagt er: Und Gott war der Logos, alles hat er durch ihn gemacht und ohne ihn ist nichts gemacht“[3]). Aber sobald die Frage der Weltschöpfung im Gesichtskreise dieser Theologie auftaucht, da wird eine immanente Beziehung des Logos zur Welt ausgesprochen. Auch Theophilus ist in den verhängnisvollen Fehler verfallen, eine klare Scheidung von Gott und Welt nicht vorgenommen zu haben.

Übrigens gilt von ihm ein Gleiches, wie von Tatian. Das Interesse an metaphysischen Fragen hat ihm das historische Christusbild nicht in solch nebelhafte Fernen entrückt, dass er versucht gewesen wäre, an Stelle der Person des menschgewordenen Logos eine bloss metaphysische Formel zu setzen. Hieronymus berichtet ja von ihm die Abfassung eines Evangelienkommentares, der uns leider verloren gegangen ist.

Man kann — um hier einen Augenblick Halt zu machen — der Theologie bezw. Christologie der Apologeten das Urteil nicht versagen, welches Dorner über sie fällt: „Die wahrhafte Göttlichkeit des christlichen Prinzips wird gesichert durch die einstimmige Lehre, der Logos sei aus dem Wesen des Vaters, also Gott wesensgleich. Aber der Unterschied des Logos vom Vater wird aus dem innersten Wesen Gottes annoch hinausgehalten. Der Gottesbegriff erträgt noch nicht eine Unterscheidung Gottes in sich von sich, wie denn die Idee des freien, absoluten Geistes noch nicht rein genug erfasst ist; hinwiederum der Logos ist noch zu unmittelbar mit der Weltidee oder

---

[1]) Ad Autol. 2,10. — [2]) Ib. 2,22. — [3]) Ibid.

gar der Welt selbst verflochten, daher sein Sein mit seinem Werk oder der Weltentstehung noch zu unmittelbar zusammengedacht: er ist weniger fixiert als der Denkende, Sprechende, denn als der Gedachte, als das gesprochene Schöpferwort. Heisse der Denkende, Sprechende auch der innere Logos — die Unterscheidung dieses von dem Vater bleibt noch Postulat"[1]).

Bei Athenagoras fanden wir bereits einen kräftigen, wenn auch infolge des mitgenommenen Ballastes zeitgenössischer Philosophie ziemlich rasch wieder erlahmenden Ansatz, die hier genannte Unterscheidung zu treffen. Das Verdienst, die immer noch der Lösung harrende Aufgabe um ein Wesentliches weiter geführt zu haben, gebührt Clemens von Alexandrien, dem Vorläufer des grossen Origenes. Was ein Teil der Apologeten — der andere Teil stand ja allem, was Griechentum hiess, wenigstens prinzipiell ablehnend gegenüber — mit mehr oder minder grossem Misserfolg versucht hat, nämlich eine Fühlung herzustellen zwischen Griechentum und Christentum, d. h. zwischen der christlichen Weltanschauung und der griechischen Philosophie und Geisteskultur, das hat Clemens von Alexandrien mit noch grösserer Energie in Angriff genommen. „Vor der Ankunft des Herrn", sagt er, „hatten die Hellenen die Philosophie notwendig zur Gerechtigkeit; jetzt aber ist sie nützlich zur Gottesfurcht, eine Vorschule für diejenigen, welche Frucht entnehmen wollen aus dem Erweise des Glaubens"[2]).

Clemens von Alexandrien ist es gelungen, die Gefahr einer pantheistischen Vermengung von Gott und Welt zu vermeiden, welcher die älteren Apologeten infolge einer nicht immer einwandfreien Logosspekulation erlegen waren. Clemens hat den Pantheismus im Prinzip überwunden, indem er von Gott die Fülle des Seins prädiziert[3]). Dadurch wird zugleich die negative, abstrahierende Methode ergänzt, vermittelst deren er seinen Gottesbegriff gewinnt. „Gott ist die Güte" — das

---

[1]) Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Stuttgart 1845. S. 449.

[2]) Strom. I, 5,331.

[3]) Ibid. IV, 25,638.

ist der Kerngedanke seines Gottesbegriffes[1]). Damit setzt er ethische Kategorien an Stelle der rein physischen des Gnostizismus, mit dem es zu kämpfen galt; der gnostisch-pantheistischen Verschmelzung von Gott und Welt ist damit eigentlich der Grund und Boden entzogen.

Die Logoslehre des Clemens Alexandrinus steht auf gleicher Höhe. Er sagt, dass der göttliche und königliche Logos „der Erstgeborene des Vaters ist, durch den alles geschaffen wurde, der Ratgeber Gottes, der alles vorher gewusst hat“[2]). Er nennt den Logos „von Ewigkeit her gezeugt, des Vaters Ratgeber vor Grundlegung der Welt, Gottes Macht und Kraft“[3]). Clemens hat das schöne und hochwichtige Wort geschrieben, der Vater sei nicht zu denken ohne den Sohn[4]). Damit ist gesagt, dass die persönliche Existenz des Logos nicht wesentlich mit der Weltschöpfung verknüpft ist, sondern der Logos ist der Urheber und das Prinzip der Weltschöpfung[5]). Der Logos ist also nicht das gesprochene, sondern das sprechende Schöpferwort. Nimmt man dazu noch die Lehre, der Logos sei „*τῷ δεσπότῃ τῶν ὅλων ἐξισωθείς*“[6]), so ist der Logoslehre des Clemens von Alexandrien das Lob nicht zu versagen, dass sie auf der Höhe theologischer Spekulationen stehe.

Nur darf man nicht übersehen, dass man aus den christologischen Darlegungen dieses Mannes einstweilen ebensowohl sabellianische, als auch — wenn man so sagen will — nicänische Folgerungen ziehen konnte. Mit der nach so vielen Irrgängen anderer endlich von Clemens errungenen Unterscheidung des Logos von der Welt war nicht auch schon ein anderes Problem gelöst, das der Unterscheidung des Sohnes vom Vater. Sehen wir also in die Zukunft, so steht da noch die Frage nach dem Unterschiede der Personen in Gott, der Lösung harrend. Blicken wir zurück in die Vergangenheit, so ist die Frage nach dem Hervorgange des Logos aus dem Wesen Gottes insoferne der Lösung näher gebracht, als das hypostatische Sein des Logos von der Weltentstehung getrennt gedacht ist in der Christologie des Clemens von Alexandrien, der damit einem Origenes gleichsam den Weg gebahnt hat.

---

[1]) Strom. I, $17_{,369}$; VII, $7_{,585}$. — [2]) Ib. VI, $7_{,769}$; VII, $1_{,829}$. — [3]) Ib. VII, $2_{,832}$. — [4]) Ib. V, $1_{,643}$. — [5]) Ib. V, $3_{,654}$. — [6]) Coh. 86.

In der Lehre von der Menschwerdung des Logos hatte Clemens stete Rücksicht zu nehmen auf die Behauptungen der verschiedenen gnostischen Sekten. Die Beschaffenheit des menschlichen Leibes ist gar kein Grund, von einer Unmöglichkeit der Inkarnation zu reden; im Gegenteil: gerade die Menschwerdung des Logos lässt auf eine um so höhere Würde der menschlichen Leiblichkeit schliessen[1]. So hat denn der Logos unsere Natur und unser Fleisch angenommen, damit wir um so vertrauensvoller seine Gebote befolgen und sein Beispiel nachahmen[2]. Clemens meint sogar, der Logos habe keine schöne irdische Körpergestalt besessen, um nicht die Geister durch die sinnliche Schönheit seines Leibes abzuhalten von der geistigen Schönheit seiner Lehre[3]. Es ist auch seine ganz eigene und eigenartige Ansicht, der Leib des Herrn sei frei gewesen von den mehr niedrigen Bedürfnissen nach Speise und Trank und Schlaf[4]. Aber im übrigen tritt Clemens allen gnostisch-doketischen Auffassungen der Leiblichkeit des menschgewordenen Logos scharf entgegen. Er weist darauf hin, dass Christus durch die wirkliche Geburt aus der Jungfrau in den menschlichen Geschlechtszusammenhang eingetreten ist[5]; dass er ebensowohl wahrer Mensch als wahrer Gott gewesen ist[6]; dass er demgemäss auch die ganze menschliche Natur mit ihren zwei Hauptbestandteilen, dem wahren menschlichen Leib und der wahren menschlichen Seele besass[7].

Mit den Resultaten, welche Clemens von Alexandrien auf dem Gebiete der christologischen Spekulation erreicht hat, mündet die Logosspekulation ein in jene gewaltige Bewegung, welche man als „trinitarische Streitigkeiten“ bezeichnet. Der Logos entstammt dem Wesen Gottes, aber nicht erst als Weltidee seit der Weltschöpfung; sobald man vielmehr Gott denkt, muss man ihn denken als den Vater des Logos[8]. Dieser Logos ist Fleisch geworden, um als Gott zu wirken durch den Mund eines Menschen, um uns zu vergöttlichen[9], um unsere Unsterblichkeit zu bewirken durch Heilung unserer Sterblichkeit[10].

---

[1]) Strom. IV, 26,638. — [2]) Ib. VII, 2,833. — [3]) Ib. VI, 17,818. — [4]) Ib. VI, 9,775. — [5]) Ib. III, 17,558. — [6]) Päd. I, 7,132. — [7]) Strom. III, 27,559. — [8]) Ib. V, 1,643. — [9]) Ib. IV, 25,635. — [10]) Ib. II, 5,440; Päd. III, 1,251.

Das war das Resultat der Vergangenheit. — Wie aber das gegenseitige Wesensverhältnis zwischen Vater und Logos zu denken sei, diese Frage zu beantworten war die Aufgabe und das ernste Problem der Zukunft.

Dass dieses Problem nunmehr aufgeworfen wurde, dafür sorgte der Gnostizismus, der mit seiner Emanationenlehre die Einheit Gottes, mit seinen überall an Stelle der ethischen gesetzten physischen Kategorien aber die Heilsbedeutung Christi in Frage stellte. Beides forderte eine Abwehr und fand eine solche einerseits in der antignostischen Theologie eines hl. Irenäus von Lyon, andererseits in den positiven Resultaten der trinitarischen Streitigkeiten, die freilich — wie später darzutun sein wird — keine ungetrübten waren und infolgedessen die grosse Krisis des vierten Jahrhunderts heraufbeschworen: den Arianismus.

Doch zuvor sei noch ein abschliessendes Urteil über die Theologie der Apologeten gestattet. Diese wird von manchen modernen Dogmenhistorikern so dargestellt, als enthalte sie, vollständig und restlos verarbeitet, den gesamten christlichen Glaubensinhalt. — Dass die Apologeten auf den Rationalismus und Moralismus ihrer Zeit eingehen, kann nun gewiss nicht in Abrede gestellt werden. Als Schlussfolgerung scheint sich dann naturgemäss die Behauptung zu ergeben, das Christentum sei von den Apologeten rationalisiert und zur Philosophie gemacht worden — ein erster Schritt zur Hellenisierung des Christentums, der ganz besonders (man denke nur an die kosmologische Färbung des Logosbegriffes bei den Apologeten) verhängnisvoll geworden sei für die Entwickelung des christologischen Dogmas.

Aber diese Schlussfolgerung erweist sich vor einer kritischen Prüfung als irrig. Ihre Voraussetzung ist nicht richtig. Die Theologie der Apologeten enthält weder restlos noch irrtumfrei die gesamte katholische Glaubenslehre. Es war nicht einmal die Absicht der Apologeten, ein abgerundetes und vollständiges System der christlichen Glaubenslehre zu geben; sie strebten bloss eine Auseinandersetzung an zwischen dem Christentum und der Philosophie ihrer Zeit. Es ist auch mehr geistreich als objektiv richtig gesagt, wenn behauptet wird, das „erstaunliche Unternehmen“ der Apologeten habe darin bestanden, „das

Christentum der Welt als die Religion vorzuführen, welche die Philosophie ist, und als die Philosophie, welche die Religion ist" [1]). Das Wortspiel von der Religion, welche auch Philosophie ist, darf nicht zu einer Umstellung der Begriffe veranlassen in dem Sinne, als sei bei den Apologeten die ganze Religion zur Philosophie geworden, als sei damals der Anfang dazu gemacht worden, das Christentum allmählich zu einem nicht in allen Stücken homogenen Gefüge philosophischer Sätze umzugestalten, welche die grosse Menge der Gläubigen bald nicht mehr verstand, die sie aber um so lieber angenommen habe, als das simple Denken der Massen von jeher mehr beherrscht gewesen sei vom Dunklen und Geheimnisvollen, denn von dem Klaren und unmittelbar Verständlichen, vom Buchstaben und der Formel mehr als vom Geist und vom Gedanken, von dem weltentrückten Toten mehr als von dem, was man alle Tage sehen und begreifen kann.

Einer der ernstesten Vorwürfe, die von der protestantischen Dogmenkritik gegen die theologische Arbeit der Apologeten erhoben werden, geht insbesondere dahin, es sei durch sie eine minderwertige, unterevangelische Christologie eingeführt worden infolge der Verdrängung des historischen Christusbildes durch einen metaphysischen, kosmologisch gefärbten Begriff, nämlich den Logosbegriff, vermittelst dessen die Apologeten dem Rationalismus der damaligen Philosophie auf Kosten des religiösen Wertgehaltes der christlichen Glaubensüberzeugung allzuweit entgegengekommen seien.

Wenn das vierte Evangelium, wie das ja tatsächlich der Fall ist, eine Logoslehre bietet, die einerseits originell ist, andererseits frei ist von Irrtümern, welche der ausserchristlichen antiken Logosspekulation anhaften [2]), dann hat der gegen die Theologie und speziell gegen die Christologie der Apologeten erhobene Einwand nur dann eine Berechtigung, wenn die Logoslehre der Apologeten eine wesentliche Trübung durch

---

[1]) Harnack, Dogmengesch. I, S. 462.

[2]) Vgl. Belser, Einleitung in das N. T. 1. Aufl. Freiburg 1901. S. 355. Weiss, Der Prolog des hl. Johannes. Strassb. Theol. Stud. III, Jahrg. 1899. Heft 2 u. 3.

irgendwelche Vermengung mit irrigen, kosmologischen Spekulationen erfahren hat. Ob und inwieweit das der Fall ist, das ist durch die vorausgegangene Darlegung der Christologie der Apologeten gezeigt worden; es hat sich herausgestellt, dass tatsächlich die Logostheologie der Apologeten eine wesentliche Einbusse erlitten hat dadurch, dass sie mit irrigen Philosophemen der ausserchristlichen Logoslehre sich vermischte.

Eine andere Frage aber ist die, ob der Logoslehre des neuen Testamentes, natürlich abgesehen von der Inspiration, nicht bloss eine kosmologische, sondern auch eine rein religiöse Bedeutung zukommt. Wenn das so ist, dann ist der Vorwurf, als sei durch die Apologeten das Christentum eines guten Teiles seines religiösen Wertes beraubt und rationalisiert worden, hinfällig zu nennen.

Nach dem Prologe des vierten Evangeliums ist der Logos eine Hypostase, welche von Ewigkeit her bei Gott und göttlichen Wesens ist. Von Ewigkeit her — das liegt in dem „ἐν ἀρχῇ“ des Prologs [1]), das ja in dem Evangelium selbst seine klassische Erläuterung findet, wenn Christus von sich sagt: „πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί“ [2]). Dass es ein hypostatisches Sein ist, welches dem Logos zukommt, ist klar ausgesprochen: „ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν“ [3]); es ist das Sein in der Herrlichkeit beim Vater, das nach Christi eigenen Worten [4]) ihm zukam vor Anbeginn der Welt. Die göttliche Wesenheit des Logos aber spricht der Satz aus: „θεὸς ἦν ὁ λόγος“ [5]). Wenn der Autor des Prologes mit der Präposition „πρός“ zuerst eine relative Verschiedenheit zwischen dem Sein Gottes und dem Sein des Logos behauptet hat, so setzt er doch andererseits das Wesen des Logos dem Wesen Gottes gleich.

Bis hierher ist also in der Logoslehre des johanneischen Prologes von kosmologischen Spekulationen keine Rede.

Der Prolog fährt nun fort: „πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο“. Damit wird dem Logos eine die gesamte Weltschöpfung vermittelnde Tätigkeit zugeschrieben. Das schöpferische Prinzip

[1]) Joh. 1,1. — [2]) Joh. 8,58. — [3]) Joh. 1,1. — [4]) Joh. 17,5. — [5]) Joh. 1,1.

des Alls ist der Logos. Und hier setzte nun alle Kosmologie ein, soweit sie in der dogmengeschichtlichen Spekulation als Faktor mitzuarbeiten hatte. Die Kernfrage, um die es sich dabei immer handelte, war die nach dem Verhältnis des Logos zur Welt. Im Logos lag der Weltgedanke Gottes gleichsam verborgen und ruhend; vom Logos ausgesprochen, wurde der Weltgedanke zur Weltschöpfung.

Aber schliesslich mussten jene kosmologischen Spekulationen doch wieder in theologische einmünden. Denn: wenn im Logos der Weltgedanke Gottes gleichsam niedergelegt war, wie verhält sich dann dieser Weltgedanke Gottes zum Sein des Logos? Ist der Logos bloss Gottes schöpferischer Weltgedanke, so dass sein ganzes Sein eigentlich in dem der Welt aufgeht?

In dieser nicht zu umgehenden Frage sind Theologie und Kosmologie ineinander verschlungen. Die Theologie ist hier geradezu gezwungen sich mit kosmologischen Fragen zu befassen. Aber dieses enge Verschlungensein konnte auch zu einem unheilvollen Wirrwarr werden, wenn es der christlichen Spekulation nicht gelang, den Lebenskreis Gottes scharf zu trennen von dem der Welt und wenn sie in den schweren Erbfehler der antiken Philosophie verfiel, die Welt mit ihrem Reichtum von Sein und ihrer Fülle von Herrlichkeit Gott gleichsam zum Lebensinhalt zu geben. Die christliche Theologie ist aber, wie wir sahen, diesem Fehler nicht entronnen.

Nun denke man sich aber andererseits die Logoslehre ideal und fehlerlos durchgeführt! Im Logos liegt allerdings der Weltplan Gottes und durch ihn wird dieser ideelle Weltplan zur realen Weltschöpfung. Aber der Logos geht in der Welt nicht auf. Es ist ein unendlich bedeutsamer Zug im johanneischen Prolog, dass er vor dem Verhältnis des Logos zur Weltschöpfung den Satz einfügt: „*οὗτος* (*ὁ λόγος*) *ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν*“ [1]. Damit ist gesagt, dass der Logos seinen Ursprung nicht dem Weltgedanken Gottes verdankt, sondern seinen rein innergöttlichen Beziehungen zum Vater; dass er die vor aller Schöpfung und von Ewigkeit her erfolgende Selbstoffenbarung

---

[1]) Joh. 1,2.

des Vaters ist und infolgedessen auch das Prinzip jeder äusseren Offenbarung Gottes in Natur und Übernatur.

Und hier schliessen sich kosmologische und soteriologische Gedanken ebenso harmonisch zusammen, wie vorhin theologische und kosmologische. Nach dem ursprünglichen Weltplane Gottes war der Mensch — nach Gottes Bild durch den Logos erschaffen — nach seiner kreatürlichen und nach seiner sittlichen Seite ein Kind Gottes; durch den Sündenfall hat er aufgehört, das in sittlicher Beziehung zu sein. Nur durch reale Verähnlichung mit dem menschgewordenen Logos, dem Idealmenschen, wird das richtige Verhältnis von Gott und Mensch wieder hergestellt: „*ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτὸν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι*“ [1]. Welcher Art aber diese im Logos gewonnene Gotteskindschaft ist, das sagt uns der erste Johannesbrief: „*νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν, καὶ οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα. οἴδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῇ ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν*“ [2]. Es ist eine Wesensgemeinschaft mit Gott, welche das letzte Ziel des Menschen bildet, auf Erden vorbereitet durch eine mystisch-sakramentale, im Jenseits verwirklicht durch eine geistig-reale Vereinigung (communio) mit dem Logos und durch ihn mit dem Vater in der seligen Liebesgemeinschaft des hl. Geistes, der schon im irdischen Leben des Menschen dieses Band der Gemeinschaft anknüpft, um es im ewigen zu schliessen [3].

Dieser Hinweis auf die Vereinigung mit dem Logos würde nun wieder eine äusserst wichtige Frage zur Beantwortung nach sich ziehen, die einen der Angelpunkte moderner Dogmenkritik bildet. Das ist die Frage, warum die katholische Christologie nicht ein rein ethisches, sondern ein (wenn auch im höchsten Sinne ethisches, so doch) mystisch-sakramentales Verhältnis zu Christus annimmt. Die Frage soll aber hier nicht beantwortet werden; es wird später nötig werden, sie zu erörtern.

Einstweilen sollte nur dargetan werden, dass Logoslehre und Christologie, vorausgesetzt dass sich beide auf biblischer Höhe halten, absolut keine heterogenen Dinge sind; dass die

[1]) Joh. 1,12. — [2]) 1. Joh. 3,2. — [3]) Vgl. zum Ganzen Schulze, Vom Menschensohn und vom Logos. Gotha 1867.

Logoslehre nicht bloss Spekulationen kosmologischer Art enthält, sondern in die tiefste Seele des religiösen Verhältnisses von Gott und Mensch hineinführt; dass es also nicht nötig ist, die Logoslehre auszuschalten, um die Christologie in ihrem ursprünglichen evangelischen Charakter wiederzugewinnen. Wer die Christologie vielmehr ihres Logoscharakters entkleidet, der nimmt ihr ihren wesentlichen Inhalt. Die Logoslehre ist nicht ein blosser Schmuck gewesen, mit dem die urchristliche Zeit ihr Christusbild gleichsam umkleidete als mit dem Kostbarsten, was sie ihm zu Füssen legen konnte.

IV. Die Christologie der antignostischen Theologie.

Man hat der Logoslehre der Apologeten vorgeworfen, sie mache aus dem Inhalte, aus dem rein religiösen Inhalte des Evangeliums ein kosmologisches System. Wahr daran ist nur, dass die Logosspekulation auch eine kosmologische Seite hat. Die Christologie der Synoptiker und mehr noch jene des vierten Evangeliums kann von kosmologischen Spekulationen, wenn auch mit religiöser Orientierung, nicht losgelöst werden. Und mit dieser kosmologischen Seite der Logoslehre hat sich die Theologie der Apologeten zum grossen Teile beschäftigt.

Dieses kosmologische Interesse tritt nun in der Theologie des hl. Irenäus von Lyon wesentlich vor dem soteriologischen zurück, das einen breiteren Raum einnimmt. Die Erlösung in Christus ist das Hauptthema der Theologie des Irenäus; allein auch er knüpft an die in der Logoslehre liegenden Gedanken an — sein Erlösungsbegriff der „recapitulatio“ lässt sich davon losgelöst überhaupt nicht denken.

Man kann in Kürze sagen, dass Irenäus den Logos gedacht hat als die ewige Selbstoffenbarung des ewigen Vaters. Er sagt: „Die Erkenntnis des Vaters ist der Sohn, die Erkenntnis

des Sohnes aber ist im Vater und geoffenbart durch den Sohn [1])" — und „der Sohn ist ewig beim Vater[2])". Irenäus kennt also ein im Wesen Gottes selbst begründetes, von der Schöpfung und Offenbarung unabhängiges Verhältnis zwischen Vater und Sohn. Er hat den Glaubensinhalt des Christentums, dass Vater und Sohn auf die gleiche Wesensstufe zu stellen seien, festgehalten, aber es lag nicht in seinen Plänen, sich über das Problem, wie denn die Wesenseinheit Gottes zu denken sei, sich spekulativ zu verbreiten. Er hat den Gnostikern gegenüber scharf die Einheit und Unveränderlichkeit Gottes betont und das bisweilen so, dass man zu der Annahme versucht sein könnte, Irenäus lasse den Sohn und den hl. Geist ganz im Wesen des Vaters aufgehen, wenn sich nicht andererseits wieder Stellen fänden, welche die göttlichen Personen klar unterscheiden [3]).

Das Hauptinteresse des Irenäus war das soteriologische. Der Fundamentalsatz seiner Erlösungslehre nun lautet: „Der Logos Gottes ist nur einer und dieser ist der Eingeborene Gottes, der Fleisch geworden ist für unser Heil als Jesus Christus, unser Herr [4]). Worin besteht nun unser Heil? — Irenäus erläutert das mit folgenden schönen Worten: „Der Mensch aus sich sieht Gott nicht. Jener aber (nämlich Gott) zeigt sich freiwillig den Menschen, welchen er will und wann er will und wie er will. Denn mächtig in allem ist Gott: sehen liess er sich ehemals durch den Geist in prophetischer Weise, sehen durch den Sohn in adoptierender Weise, sehen wird er sich lassen im Himmelreiche in väterlicher Weise. Der Geist bereitet den Menschen vor im Sohne Gottes, der Sohn führt ihn zum Vater, der Vater schenkt ihm die Unvergänglichkeit für das ewige Leben, welches einem jeden durch die Anschauung Gottes zuteil wird. Wie nämlich die das Licht Sehenden im Lichte sind und teilnehmen an seinem Glanze, so sind auch die Gott Schauenden in Gott, teilhabend an seinem Glanze; es haben also am Leben Anteil die Gott Schauenden. Deswegen macht sich der Unsichtbare, Unbegreifbare, Unerfass-

---

[1]) Adv. haer. IV, 6; IV, 20. — [2]) Ib. III, 18. — [3]) Ib. IV, 7. — [4]) Ib. III, 16.

bare den Menschen sichtbar, fassbar, begreiflich, damit er lebendig mache die ihn Erfassenden und Sehenden . . . Denn leben ohne das Leben ist unmöglich, der Bestand des Lebens aber kommt von der Teilnahme an Gott. Teilnahme an Gott aber ist der Anblick Gottes und der Genuss seiner Güte“ [1]).

In dieser Stelle ist der Grundgedanke der ganzen irenäischen Theologie enthalten. Des Menschen letztes Ziel ist ein ewiges Leben, eine Unvergänglichkeit, die in der Teilnahme an Gott besteht. Es ist nichts anderes, als der neutestamentliche Begriff der Seligkeit als „consortium divinae naturae“, den Irenäus vertritt. Über die ganz einzigartige Bedeutung aber, welche dieser theologische Zentralgedanke des hl. Irenäus für alle Zukunft erlangt hat, ist kein Wort zu verlieren. Die moderne Dogmenkritik erkennt diese Bedeutung rückhaltlos an, wenn sie auch die physische Erlösungslehre ablehnt und eine rein ethische mit bloss intellektuellen und moralischen Kategorien gelten lassen will.

Der Kerngedanke der irenäischen Theologie von der Erlösung in Christus ist aber einer der Zentralgedanken des Christentums überhaupt. Es ist nicht möglich, ohne einige Erörterungen prinzipieller Art darüber hinwegzugehen.

Wenn die Seligkeit und das ewige Leben der Menschenseele darin besteht, dass sie im Jenseits in ein wesenhaftes Verhältnis zu Gott (consortium divinae naturae) treten soll, dann besteht dieses selige Leben nicht mehr bloss in rein intellektuellen und rein ethischen Beziehungen zwischen Gott und der Seele; es handelt sich dann vielmehr um eine Erhebung und Verklärung der gesamten menschlichen Natur, welche aus sich allein zu einer wesenhaften Teilnahme am Sein und Leben Gottes nicht befähigt ist. Die Seligkeit ist also, bildlich gesprochen, nicht die höchste, schönste, idealste Blüte des rein natürlichen menschlichen Seelenlebens nach dem Tode, sondern die im wesenhaften Genusse und Besitze Gottes bestehende Seligkeit ist die Frucht einer gnadenvollen, übernatürlichen Veredelung der Menschennatur. Ohne Überschreitung der Grenzen des rein Natürlichen und rein Menschlichen ist es unmöglich, von

---

[1]) Adv. haer. IV, 20.

einem letzten und höchsten Ziele der Menschenseele zu reden, das in einer Teilnahme des Menschen an Gott, in einem wesenhaften und sachlichen Besitze Gottes, mit einem Worte in einem consortium divinae naturae besteht. Dazu bedarf es einer wesenhaften, übernatürlichen Erhebung und Verklärung der gesamten Menschennatur, im Diesseits durch die Gnade, im Jenseits durch die Glorie.

Der Zusammenhang dieser in der Theologie des hl. Irenäus liegenden Anschauungen mit seiner Christologie ist unschwer herzustellen. Wesenhafte Beziehungen zwischen Gott und der Seele zu schaffen, das vermag nur ein Heiland der Menschheit, der Gottessohn im metaphysischen und nicht bloss im ethischen Sinne des Wortes ist. Wie aber Jesus Christus, der menschgewordene Logos Gottes, der menschlichen Natur das consortium divinae naturae ermöglicht, das hat Irenäus in seiner eigenartigen Erlösungslehre dargestellt, in seiner bekannten Theorie von der „recapitulatio", d. h. von der Wiederherstellung der Menschheit in ihrem Haupte. „Deswegen ist das Wort Gottes Mensch und der Sohn Gottes Sohn des Menschen geworden, damit der Mensch, als mit dem Worte Gottes verbunden und die Sohnschaft empfangend, ein Sohn Gottes würde" [1]). Irenäus hat damit die Erlösungslehre seiner Vorgänger wesentlich vertieft; weitere Ausführungen hierüber gehören jedoch nicht mehr in den Rahmen dieser Abhandlung.

Es ist nur eine Folgerung aus den soeben dargelegten Anschauungen des Irenäus über Menschwerdung und Erlösung, wenn er den Erlöser gerne dem Stammvater der Menschheit gegenüberstellt [2]), wie er auch gerne die vor ihm schon von Justin gezogene Parallele zwischen Maria und Eva zieht [3]).

Es ist das ewige Verdienst der irenäischen Theologie, dass in ihr ein für allemal die Person des Erlösers nicht bloss als Typus des idealen religiösen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, sondern als Prinzip der objektiven Verwirklichung dieses Verhältnisses festgehalten wurde. Dem Christentum ist

---

[1]) Adv. haer. III, 19.

[2]) Ib. V, 21.

[3]) Ib. III, 22; V, 19. (Vgl. Just. Dial. c. 100.)

dadurch nichts Geringeres gewahrt worden als sein Charakter einer objektiven Erlösungsreligion gegenüber dem Gnostizismus, der alle historisch gegebenen Tatsachen des Christentums ignorierte und ein rein subjektives System spekulativer Philosophie daraus machte, „die den Geist erlöst, indem sie ihn aufklärt, ihn weiht und zur richtigen Lebensführung anleitet“ [1]).

Es galt in der Zeit des Irenäus, die man gerne als die Zeit der sich etablierenden (alt-) katholischen Kirche bezeichnet, dem subjektiven Charakter der gnostischen Erlösungslehre gegenüber den objektiven Charakter der christlichen Erlösungslehre festzustellen. Man darf nicht ungerecht sein und nicht den langgezogenen und tiefernsten Erlösungsschrei überhören wollen, der auch in der Pseudognosis verborgen liegt unter dem Allzuvielen, was uns in den gnostischen Systemen heutzutage als abstrus und wirr und unverständlich erscheint. Gnosis und Christentum standen sich zu gleicher Zeit unendlich nahe und unendlich fern. Es handelte sich für die antignostische Theologie um die Erbringung des Nachweises, dass Christus nicht bloss intellektuelle Erleuchtung und moralische Befreiung gebracht habe, sondern dass er als Gottmensch das Prinzip der Realisierung eines wesenhaften Verhältnisses zwischen Gott und Mensch sei. Dorner [2]) stellt folgendes als Ertrag der gnostischen Theologie dar: „Wir haben gesehen, dass für die real-menschliche Seite Christi entweder eine notwendige Stelle muss angegeben werden: oder dass ihr auch nicht einmal diejenige bleiben kann, die ihr die valentinische Schule, durch ihr christliches oder kirchliches Bewusstsein gemahnt, vindizieren wollte. Eine Zeitlang, solange noch das christliche und kirchliche Bewusstsein nachhallt, wird noch daran festgehalten, das menschliche Subjekt und den göttlichen Christus als Objekt auseinander zu halten, wie den Geber und den Empfänger des absoluten Wissens, und so auch in der Sphäre der inneren Welt Christus seine Objektivität und Erlösungskraft zu bewahren. Aber das zur Würde des absoluten Wissens sich gelangt wissende Subjekt wird bald genug zu dem Zweifel kommen, ob

[1]) Harnack, Dogmengesch. I[3], S. 221.

[2]) Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. (Stuttgart 1845.) I, S. 393.

der als objektiv vorgestellte Christus nicht vielmehr Projektion des subjektiven Bewusstseins sei, die sich dadurch vollkommen erkläre, dass das Subjekt eigentlich an ihm selbst Christus sei.“

So liegt eigentlich schon in der Gnosis und ihrer Soteriologie das grosse Problem ausgesprochen, das in der Gegenwart seit Kant die Geister beschäftigt, ob dem Christentum als autosoterischer oder als heterosoterischer Erlösungsreligion Existenzrecht und Zukunftsherrschaft gehöre. Die Kirche hat in ihrer antignostischen Christologie den gnostischen Subjektivismus überwunden, und das vollbracht zu haben ist das Hauptverdienst des Irenäus gewesen.

Allein es konnte seit jenen Zeiten der gnostischen Hellenisierungsversuche des Christentums auch noch ein anderer Weg eingeschlagen werden, eine Fühlung des Christentums mit dem Geistesinhalte der damaligen Kulturwelt zu gewinnen. In der Gnosis war der Versuch des Hellenismus, sich christliche Ideen dienstbar zu machen, allzu aufdringlich und zu sehr in die Augen fallend, als dass er nicht sofort eine energische Ablehnung hätte erfahren müssen.

Aber es konnte in anderen Fragen von Vertretern der christlichen Theologie der Wert der antiken Philosophie zu sehr überschätzt werden, indem man diese als Hilfsmittel zum Ausdrucke und zur begrifflichen Formulierung des christlichen Dogmas ansah und annahm, auch da, wo das nicht statthaft war.

Und welch grosse Gefahr hierin für die Entwickelung des christlichen Dogmas lag, das hat sich gezeigt im Verlaufe der trinitarischen Streitigkeiten.

V. Die trinitarischen Streitigkeiten.

1. Die trinitarischen Streitigkeiten zu Rom bis zur Zeit des Papstes Callistus (217—222).

Dass man über Jesus Christus denken und reden müsse, „wie über Gott, den Richter der Lebendigen und der Toten,“ [1]) das war von den Zeiten der Apostel und Apostelschüler an die feste Überzeugung aller, die sich zum Glauben an Christus bekannten. Man darf auch über den Streitigkeiten, welche die Entwickelung des christologischen Dogmas begleiten, nicht übersehen, dass es sich nicht erst um die langsame Neuschaffung des kirchlichen Glaubensbewusstseins über das göttliche Wesen Christi handelte — dasselbe stand ja schon längst fest —, sondern um die klare und scharf begriffliche Formulierung dessen, was als feste Glaubensüberzeugung in den Gemeinden und den Seelen der einzelnen Gemeindeglieder lebte. Aber so gewiss man über Christus dachte, wie über Gott selbst, so schwer war es, dogmatisch korrekt über ihn zu reden, wie über Gott selber; es war das eine Sache mühsamen und nur selten ganz irrtumfreien Suchens nach den richtigen Worten und Begriffen.

Der Gnostizismus mit der bunt schillernden Theogonie und Kosmologie seiner Systeme gab nun den ersten Anstoss zum Aufwerfen eines grossen und ernsten Problems innerhalb des vom Gnostizismus schwer bedrängten Christentums. Es war das Problem des christlichen Gottesbegriffes, näherhin der Monarchie Gottes. Dasselbe verursachte „eine wissenschaftliche Bewegung, welche wir gleichzeitig in allen bedeutenden Kirchen wahrnehmen. In Gallien wie in Rom, in Karthago wie in Alexandrien und ebenso auch in Kleinasien war die spekulative Tagesfrage die richtige Bestimmung der Einheit oder Monarchie Gottes“ [2]). Das „Monarchiam tenemus“ war das Schlagwort des Tages. Neben dieser Frage aber stand, im gesamten christlichen Glaubensbewusstsein klar und unzweifelhaft fest begründet, die Überzeugung von der göttlichen Wesenheit Christi. Hält

---

[1]) II. Clem. ad Cor. c. 1,1.

[2]) Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten. (Freiburg 1864.) S. 19.

man die allgemeine Tagesfrage nach der Monarchie Gottes und diese das christologische Dogma betreffende Glaubensüberzeugung zusammen, so ergibt sich aus der Vergleichung beider ein neues Problem spekulativer Art: Das Verhältnis, genauer gesagt das Wesensverhältnis Christi zum Vater unter voller Wahrung des monotheistischen Gottesbegriffes der christlichen Offenbarung zu bestimmen. Aus der bisherigen Glaubensüberzeugung von einem wesenhaften Verhältnis Christi zum Vater ist mit anderen Worten ein spekulatives Problem über die Person und das Wesen Christi geworden.

Und das war ohne Zweifel das wichtigste Problem der ganzen vorkonstantinischen Zeit, wenn es nicht das wichtigste aller christlichen Zeitperioden überhaupt ist. Nur eine ebenso reiche als tief eindringende theologische Arbeit vermochte es zu lösen, und die Lösung selber hat sich in den arianischen Kämpfen zu einer alles erschütternden Krisis gestaltet. Es handelte sich in letzter Linie um das Wesen des Christentums, um die Kardinalfrage der christlichen Theologie, ob der sogen. historische oder ob der dogmatische Christus der Welterlöser ist; ob ein Mensch von einer nie vor ihm gewesenen und nie nach ihm kommenden Grösse — oder ob ein Gottmensch mit göttlicher Wesenheit der Welt und den Seelen das Heil bringt; ob die Person und das Wesen Christi in das Evangelium und damit auch in den Glaubensinhalt hineingehören oder nicht; ob der kindesselige, in Christus in idealer und einzigartiger Weise erscheinende Glaube an Gottes unendliche Vatergüte gegen alle Menschen Erlösungskraft hat — oder ob die Erlösung in dem und durch den verwirklicht ist, von dem es heisst, es komme niemand zum Vater ausser durch ihn. Das ist die Kardinalfrage des Christentums: ist der Sohn Gottes auf die Erde vom Himmel herabgestiegen, kommend aus dem Schosse des Vaters, um uns zu einer übernatürlichen Gotteskindschaft und infolge davon zu einer wesenhaften Teilnahme an der Seligkeit Gottes zu erheben — oder war der, den wir Gottessohn nennen, nur ein Mensch, wenn auch ein religiöses Genie, in dem Gottes Kraft oder auch tausend Gotteskräfte gelebt und gewebt haben, und besteht die Erlösung nur in dem mit rein natürlichen Kräften erreichbaren Gefühl der Gotteskindschaft

und das Erlösungsziel nur in einer Teilnahme an Gottes Seligkeit, welche die Linie des rein natürlichen Menschenwesens in keinem Punkte durchbricht? In dieser Kardinalfrage sind schliesslich alle anderen enthalten, die vom Sündenfalle und der Wiederherstellung; die vom Tode und seiner Überwindung; die von der heterosoterischen oder autosoterischen Religiosität: die von der Gnade und der hierarchisch-sakramentalen Heilsvermittelung. Ganz kurz gesprochen handelt es sich in letzter Linie um das Problem: ob das Christentum die höchste Blüte und die natürliche Vollendung des reinen Menschentums ist und ob seine Erlösungsbedeutung darin besteht, dass es die in jeder Seele schlummernden Kräfte befreiender und erlösender Art zu wecken imstande ist — oder ob zur wahren Erlösung Kräfte notwendig sind, die jenseits des rein Menschlichen liegen, jenseits vom blossen Wollen und Wagen aus reiner Menschenkraft, nämlich in der Übernatur. Gottesbegriff und Erlösungsbegriff stehen hier im innigsten Zusammenhange.

Der Ausgangspunkt der christologischen Erörterungen in den trinitarischen Streitigkeiten ist nun die Frage gewesen, wie gegenüber dem vom Christentume gelehrten e i n e n Gott noch von einer göttlichen Wesenheit Christi die Rede sein könne und in welcher Weise, in welchem Sinne. Wenn man die selbständige Persönlichkeit des historischen Christus festhielt, konnte man dann noch von einer göttlichen Wesenheit in ihm reden, ohne den christlichen Monotheismus wenigstens im Prinzip zu zerstören? Und wenn man an der göttlichen Wesenheit Christi festhalten wollte, musste man dann nicht seine persönliche Verschiedenheit vom Vater aufgeben, um die Wesenseinheit Gottes zu wahren? Diese Fragen mussten nunmehr ihre Beantwortung finden.

Die oberflächlichste unter diesen Antworten ist jene heterodoxe Anschauung über die Persönlichkeit und das Wesen Christi, welche gewöhnlich als d y n a m i s c h e r M o n a r c h i a n i s m u s bezeichnet wird. Diese Anschauung geht aus vom historischen Christusbild und versucht die göttliche Würde Christi zu begründen durch eine oder durch die ihm innewohnende Kraft Gottes. „Der Gnosis gegenüber“ — es war das zu leicht möglich — „konnten weniger gewandte und der

Kirchenlehre weniger treu ergebene Denker die kirchliche Lehre von der Einheit Gottes leicht in das entgegengesetzte Extrem verkehren. Sie nehmen an, dass das einfache göttliche Wesen in sich unzertrennt stets dasselbe bleibe und die verschiedenen Benennungen Vater und Sohn nur die äusseren Formen, die Personen (in der ursprünglichen Bedeutung von Charaktermaske) bilden, unter welchen das eine göttliche Wesen der Welt gegenüber als schöpferisches, erhaltendes, leitendes und erlösendes Prinzip zur Erscheinung kommt“ [1]). Als Konsequenz ergab sich dann der Patripassianismus.

Die erste Gruppe unter den Verteidigern des dynamischen Monarchianismus begegnet uns in den kleinasiatischen Alogern. Hagemann hat in seiner geistvollen Weise dargetan, wie das gekommen ist, was man eigentlich nicht erwartet, dass nämlich in dem von johanneischen Lehren ganz durchdrungenen Kleinasien das Johannesevangelium und mit ihm die gesamte Logoslehre von einer Sekte abgelehnt wurde, die durch diese Ablehnung und den Sarkasmus des Epiphanius sich den doppelsinnigen Namen der vernunftverlassenen Logosgegner zugezogen hat. Der genannte Gelehrte leitet diese eigentümliche Haltung der Aloger ab von einer Überspannung des kleinasiatischen Traditionsprinzips — seine Bedeutung ist ja aus der Theologie eines Irenäus leicht zu erkennen —, welche hinter dem vierten Evangelium irgendwelche gnostischen Hintermänner vermutete [2]). Diese Vermutung mochte zu ihrer Zeit und für ihre kleinasiatischen Vertreter etwas Gewinnendes an sich haben. Aber sie hatte niemals die Bedeutung einer Reaktion des historischen Christusbildes gegen eine beginnende Dogmatisierung. Das vierte Evangelium ist ja gerade da, wo der Kampf gegen die Gnosis am heftigsten entbrannte, nämlich zu Rom, nicht bestritten und nicht abgelehnt worden. Es handelte sich tatsächlich bei den Alogern nur um eine Schrulle, wie es z. B. die Ablehnung des Johannesevangeliums aus anderen Gründen bei einer zeitgenössischen, quartodezimanischen Partei auch gewesen ist. Zu einem weitgehenderen Einflusse in der Entwickelung des

---

[1]) Hagemann a. a. O. S. 20.

[2]) Ebenda S. 24.

christologischen Dogmas sind die Aloger übrigens nicht gelangt. Der extreme Montanismus ist die Flut gewesen, welche sie wieder mit fortnahm.

Aber gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, als die Reaktion gegen die Gnosis und ihre Konsequenzen sich überall regte, wurde die Häresie nach Rom verpflanzt. Um das Jahr 190 kam dorthin der gebildete Lederarbeiter Theodotus aus Byzanz. Er soll in Konstantinopel seinen Glauben verleugnet haben und, als ihn deswegen allgemeine Verachtung traf, ausgewandert sein. Vielleicht ist in ihm der Wunsch zum Vater des Gedankens geworden, so dass er sich entschuldigen konnte, er habe ja nicht Gott, sondern nur einen Menschen verleugnet. Jedenfalls wissen wir von ihm aus einem Zitat in einer bei Eusebius[1]) erhaltenen anonymen Schrift, dass er zum ersten Male behauptet habe, Christus sei ein blosser Mensch. Was er lehrte, war eigentlich nur eine Neuauflage der alten ebionitischen Häresie, Christus sei nur ein einfacher, wenn auch durch besondere Gerechtigkeit ausgestatteter Mensch gewesen. Theodotus wurde durch Papst Viktor aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Aber der Exkommunizierte fand Schüler, namentlich einen anderen Theodotus, der ein „τραπεζίτης“, also nach heutigen Begriffen ein Bankier war. Es scheinen also bemittelte römische Kreise an der Irrlehre beteiligt gewesen zu sein und die Partei besass Mittel und Einfluss genug, um einen Konfessor mit Namen Natalis als Gegenbischof aufzustellen mit einem Monatsgehalte von 150 Denaren. Damit aber auch hier dem Menschlichen das Allzumenschliche nicht fehle, so berichtet Eusebius, den Gegenbischof hätten nächtliche Gesichte geplagt, bis endlich eine energische nächtliche Züchtigung durch Engelshände ihn bewogen habe, am nächsten Morgen zum Papste Zephyrinus zu gehen und um Wiederaufnahme in die Kirche des allbarmherzigen Christus zu bitten.

Ernstere Folgen aber zog das Auftreten eines gewissen Artemon nach sich, von dem wir aus Eusebius[2]) leider nur das wissen, dass er um 270 noch lebte und dass er der römischen

---

[1]) Euseb. h. e. V, 32. Cf. Tertull. de praescr. haer. 53.
[2]) Euseb. h. e. V, 32.

Kirche zum Vorwurfe machte, man habe bis zu Papst Zephyrinus nichts von einer göttlichen Verehrung Christi gewusst und erst dieser Papst habe das Dogma von der Gottheit Christi geschaffen. Eusebius bemerkt aber selbst dazu, es sei doch schon von Justinus, Miltiades, Tatian und anderen die Gottheit Christi behauptet worden. „Wer kennt nicht,“ so schreibt er, „die Schriften des Irenäus, des Melito und der übrigen, in welchen sie Christus als Gott und Menschen verkündigen? Ferner wieviele Psalmen und Lieder, die von Anfang an von gläubigen Brüdern verfasst worden sind, besingen Christus als das Wort Gottes und sprechen ihm die Gottheit zu? Da nun auf diese Weise seit so vielen Jahren die kirchliche Lehrmeinung gepredigt wurde, wie ist es möglich, dass man bis Viktor so gelehrt habe, wie diese sagen“[1])?

Übrigens ist jener Vorwurf der Häretiker einer näheren Prüfung immerhin wert. Wie kamen sie einer so klaren und einmütigen Tradition der Vorzeit gegenüber dazu, eine auf den ersten Blick schon als hinfällig erscheinende Anklage zu erheben? Es sei zur Antwort hier kurz daran erinnert, was bereits früher gesagt wurde über die eigentümliche Ausdrucksweise im Hirten des Hermas, der die göttliche Wesenheit des Sohnes mit dem Ausdrucke *πνεῦμα* bezeichnet. In Rom ist man lange Zeit bei diesem Sprachgebrauche geblieben und man behielt diese Bezeichnung wohl um so lieber bei, als sie schon im Römerbriefe[2]) des hl. Paulus in der bekannten Unterscheidung *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα* grundgelegt und gewissermassen sanktioniert worden war und sie sich gegenüber dem Missbrauche, den die Gnostiker mit ihrer Logoslehre trieben und der Begriffsverwirrung, die sie brachten, als die anscheinend stabilere und vorzüglichere Terminologie erwiesen hatte.

Das griffen nun die Artemoniten auf[3]). Sie gaben zu, dass in Christus das göttliche Pneuma wohne. Um so lieber gaben sie das zu, als sie dafür in der Schriftperikope über die Taufe Jesu eine Stütze und als sie damit gegen den Gnostizismus eine Waffe zur Verteidigung der Monarchie Gottes gefunden zu haben meinten. Da sie aber in der Lehrtradition der römischen Kirche keine andere Sprachweise fanden, so lag es nahe, dass sie sich für berechtigt hielten, ihre eigene Lehr-

[1]) Euseb. h. e. V, 32. — [2]) Rom. 1,3 u. 4. — [3]) Philos. VII, 35.

anschauung mit jener der römischen Kirche bis Papst Viktor zu identifizieren. Und die ihnen eigene Anschauung lautete nach Hippolytus, das göttliche Pneuma könne wohnen in jedem Menschen; wenn es herniedergestiegen sei auf Christus, so sei damit noch kein Grund gegeben, Christus für mehr zu halten als für einen blossen Menschen.

Eigentlich hatten die Artemoniten schon den äusseren Schein gegen sich in der von Papst Viktor über Theodot verhängten Exkommunikation — und die Lehrverwandtschaft mit diesem zu übersehen, das war für die Anhänger der Sekte nicht gut möglich. Wenn aber jener Papst einen Theodot wegen einer Lehrmeinung aus der Kirche ausschloss, welche der artemonitischen Lehre zum mindesten sehr nahe stand, dann hatten die Artemoniten sicherlich keinen Grund, den Papst Viktor als Zeugen für ihre Sache aufzurufen.

Wenn man nun den dynamischen Monarchianismus einem Werturteil unterstellen will, so muss man sagen, dass er arm ist an religiöser Kraft, dass er rationalisiert und dass er namentlich eine warme Begeisterung für sein Christusbild von vorneherein unmöglich macht. Jene Richtung der modernen nichtkatholischen Theologie, welche einem metaphysik- und dogmenfreien Christentum das Wort redet, versucht trotzdem eine Ehrenrettung jener Männer der altchristlichen Zeit, „welche das menschliche Dasein Jesu innerhalb des dogmatischen Rahmens noch irgendwie geltend zu machen suchten“ und man bedauert es, „dass nacheinander Paulus von Samosata, Arius und Nestorius mit diesem Versuche scheiterten“ [1]).

Das Bedauern, das hier von dem letzten Monarchianer Paulus von Samosata ausgesprochen ist, kann man natürlich auf alle seine Vorgänger, die Anhänger des dynamischen Monarchianismus ausdehnen. Allein es handelte sich damals nicht um eine Betonung der menschlichen Züge im Lebensbilde Jesu, die standen dem gläubigen Bewusstsein, das zunächst mit theologischen Problemen sich nicht befasst, allzeit fest. Aber die theologische Wissenschaft sah sich vor die Aufgabe gestellt, das Wesen Christi zu bestimmen und eine genaue Bestimmung

---

1) Barth, Hauptprobleme des Lebens Jesu. (Gütersloh 1903.) 2. Aufl. S. 286.

seines Wesensverhältnisses zum Vater zu geben. Dem traditionellen, gläubigen Bewusstsein, das übrigens gegenüber dem Monarchianismus unzweifelhaft auf der Seite der orthodoxen Christologie stand, wurde es nicht allzu schwer, die menschlichen Züge des historischen Christusbildes vor dem Verblassen zu bewahren. Das Sichtbare und Wahrnehmbare braucht ja zu seiner Behütung nicht so viel eindringende Kraft, wie das, was erst auf dem Wege mühsamer Spekulation erschlossen werden muss. Die Aufgabe der christlichen Theologie in den trinitarischen Streitigkeiten war zunächst keine historische, sondern eine dogmatisch-metaphysische. Das ist in anderen Zeiten anders gewesen, je nach den veränderten Aufgaben der einzelnen Epochen. Aber jener Zeit kann ein Vorwurf weder aus dem Problem erwachsen, das ihr gestellt war, noch aus der Art und Weise, wie es die orthodoxe Christologie dem dynamischen Monarchianismus gegenüber zu lösen unternahm.

Mehr religiöser Gehalt und deswegen auch grössere dogmengeschichtliche Bedeutung ist dem modalistischen Monarchianismus zuzusprechen. Harnack sagt: „Der eigentlich gefährliche Gegner der Logoschristologie in dem Zeitraum zwischen 180 und 300 ist nicht der Adoptianismus gewesen“ (Harnack bezeichnet mit diesem nicht ganz gut gewählten Terminus die dynamische Christologie), „sondern jene Lehre, nach welcher die Gottheit selbst in Christus inkarniert angeschaut, er selbst als der leibhaftige Gott, der fleischgewordene Vater aufgefasst wurde“ [1]). Dem modalistischen Monarchianismus war es zunächst ein Hauptinteresse, das göttliche Wesen Christi zu behaupten. Aber seine Vertreter und Anhänger glaubten das nur erreichen zu können, indem sie den Unterschied zwischen dem Göttlichen in Christus und dem Vater einfach aufhoben.

Wiederum begann der Streit in Kleinasien und wieder wurde er von da nach Rom verpflanzt. Der erste, der die Kontroverse nach Rom trug, war der kleinasiatische Bekenner Praxeas. Die Dürftigkeit der monarchianischen Quellenschriften [2]) zeigt sich an ihm, über den sehr abenteuerliche

[1]) Harnack, Dogmengeschichte I, S. 692.

[2]) Theodoret. haer. fab. 3; Hippol. c. Noëtum; Epiph. haer. 57; Tertull. adv. Prax.

Hypothesen aufgestellt worden sind, am deutlichsten. Er kam aus Kleinasien nach Rom, wahrscheinlich schon unter Papst Eleutherius (174—189). Dort lehrte Praxeas, dass der Vater zum Sohne geworden sei, indem er Fleisch angenommen habe. Praxeas berief sich mit Vorliebe auf das johanneische Wort: „Wer mich sieht, sieht auch den Vater". Die Menschwerdung ist auch in seinem System nur eine Theophanie des Vaters. Praxeas kennt wohl Gott (den Vater) in dem Menschen Jesus Christus, aber er kennt keinen Gottmenschen Jesus Christus. Er verkündete mit anderen Worten die Identität von Vater und Sohn und berief sich dabei auf das Wort Christi: „Ich und der Vater sind eins"[1]. Nicht eine blosse Kraft des Allerhöchsten, sondern der Allerhöchste selbst ist auf Christus herabgekommen[2]. Solche Sätze, welche den strengen Monarchianismus entschieden wahrten, erschienen natürlich der grossen Menge verständlicher, ohne ihren religiösen Bedürfnissen scheinbar einen Abbruch zu tun. Praxeas stiess aber mit seiner Lehre zu Rom auf grossen Widerspruch; er wurde zum Widerrufe gezwungen und ging über das Meer, um sich in Afrika ein neues Verbreitungsfeld für seine Anschauungen zu suchen.

Praxeas hatte seine Lehre wohl von Noëtus, der zwischen 175 und 200 zu Smyrna lehrte[3]. Auch Noëtus glaubte, die Monarchie Gottes könne nur dann gewahrt werden, wenn „Vater" und „Sohn" nur verschiedene Benennungen des einen göttlichen Wesens seien, was ihm durch Hippolytus von Rom[4] den Vorwurf eintrug, seine Lehre scheine im Zusammenhange zu stehen mit dem Pantheismus des Heraklit, mit dem sie ja auch in der Tat einige Ähnlichkeit besitzt. Noëtus sandte weitere Schüler nach Rom, so z. B. unter Papst Zephyrinus (198—217) den Epigonus, der zu Rom eine patripassianische Partei gründete, als deren Haupt zunächst sein Schüler Kleomenes auftrat. Etwa um das Jahr 215 kam dann der Mann nach Rom, der mehr als alle anderen der ganzen Partei seinen Namen aufprägte, Sabellius.

Das Wenige, was wir über ihn wissen, ist den Philo-

---

[1]) Tertull. adv. Prax. 20,26. — [2]) cf. c. 26. — [3]) Philos. IX, 7. — [4]) Ib. IX, 9 sqq.

sophumenen des Hippolytus entnommen. Er stammte aus der libyschen Pentapolis, war unter Papst Zephyrinus das Haupt der patripassianischen Partei zu Rom und wurde, wie wir das noch genauer verfolgen werden, durch Papst Callistus (217—222) aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen[1]). Um seine Lehre klar zu erkennen, wird man wohl zwischen der ursprünglichen Form derselben oder dem eigentlichen Lehrsystem des Sabellius und dem späteren Sabellianismus unterscheiden müssen, über welch letzteren sich namentlich Athanasius d. Gr. verbreitet hat. Nach dem Zeugnis des Hippolytus hat nun Sabellius folgendermassen gelehrt, und es stimmen mit diesem Zeugnisse Novatian[2]), Athanasius[3]) und Epiphanius[4]) überein: Christus sei ebensowohl Gott als Mensch gewesen; aber als Gott sei er identisch mit dem einen göttlichen Wesen selber, das sich der Welt gegenüber im Verlaufe der Heilsgeschichte bald als Vater, bald als Sohn, bald als hl. Geist offenbare. Sabellius glaubte damit einerseits die göttliche Wesenheit Christi, andererseits — den endlosen Götterreihen der Gnostiker gegenüber — die Einheit Gottes festgehalten zu haben. Dass er mit der Nennung des hl. Geistes zum ersten Male die ganze Trinitätslehre in die spekulative Erörterung mit einbezog, ist eine Sache von grosser und einschneidender Bedeutung geworden sowohl für die Frage nach der metaphysischen Gottessohnschaft Christi als auch für die weitere, enge damit zusammenhängende Frage nach dem Gottesbegriffe der Offenbarung. Während aber die Offenbarung eine trinitarische Entfaltung des innergöttlichen Lebens selber lehrt, hat Sabellius den verhängnisvollen Weg beschritten, die göttliche Einheit zu einem „*ἀναπλασμὸς προσώπων*“[5]) gelangen zu lassen durch verschiedene Daseinsweisen in der Welt. Die Menschwerdung Christi wird ihm zu einer vorübergehenden Theophanie; zur Zeit des die Gläubigen belebenden und erfüllenden hl. Geistes hat sie ihre Bedeutung verloren[6]).

Man sieht, der trinitarische Gottesbegriff und die Gottessohnschaft Christi wurden in der römischen Kirche die Gegenstände schwerer Irrtümer. Unter solchen Umständen bedurfte

---

[1]) Philos. IX, 11, 12. — [2]) De trinitate c. 12. — [3]) c. Arian. 4,25. — [4]) Haer. 62. — [5]) Athan. c. Ar. 4,13. — [6]) Epiph. haer. 62,1.

die Kirche wohl eines gewaltigen Streiters, welcher befähigt sein würde, dieser lerneischen Hydra von heterodoxen Anschauungen die Köpfe abzuschlagen. Und dieser erstand ihr in Hippolytus von Rom, wenn ihm auch leider — um den Vergleich weiterzuführen — das wissenschaftliche Gewand seiner theologischen Spekulation zum Verderben geworden ist. Man darf wohl sagen, dass mit dem Sabellianismus die trinitarischen Streitigkeiten erst im eigentlichen Sinne des Wortes eröffnet waren. Je bedeutender nun die Persönlichkeit des Hippolytus im Kampfe gegen die sabellianische Irrlehre hervortrat, desto wichtiger und folgenschwerer musste auch seine ganze Lehranschauung für die tiefere Erfassung der Gottessohnschaft Christi im trinitarischen Sinne werden.

Nachdem nun Sabellius die Wesensentfaltung Gottes in bestimmten Personen in Beziehung gebracht hatte zu deren verschiedenen Daseinsweisen in der Welt, musste auch Hippolytus als Gegner des Sabellianismus die Lehre von der göttlichen „*οἰκονομία*" in ähnlicher Weise behandeln. Während aber seither in der römischen Kirche die Bezeichnung „*πνεῦμα*" für die göttliche Wesenheit Christi gebraucht worden war, nahm Hippolytus die Logoslehre in seine Spekulationen auf, die übrigens seit Justin und Tatian auch in der römischen Kirche nichts Unbekanntes war. Hagemann [1]) hat nachgewiesen, was selbst einem Döllinger entgangen zu sein scheint, wie enge die Logoslehre des Hippolytus mit jener des Justin und Tatian verknüpft ist, obwohl er sonst in der Theologie ein Schüler des Irenäus war. Während Irenäus als Antignostiker Gott und den Logos so enge als möglich zusammenfasste, suchte Hippolytus als Gegner der sabellianischen Einheitslehre Gott und den Logos möglichst von einander zu trennen. Es ist zum Verständnis der Christologie Hippolyts notwendig, seine Logos- und Trinitätslehre in Kürze darzustellen.

Hippolytus lehrte: der Logos war von Anfang an bei Gott als „die Idee der gesamten Schöpfung" [2]). Er war unpersönlich, er ist nichts anderes als die ewige Weisheit Gottes, der ewige Verstand des Vaters; er ist ein und dieselbe „*δύναμις*" mit der

---

[1]) Hagemann, a. a. O. S. 104 ff. — [2]) Philos. X, 33.

des Vaters[1]). Wenn man solche Sätze liest, so mag man einen Augenblick im Zweifel sein, ob gegen die Theologie Hippolyts nicht auch der Vorwurf des Sabellianismus erhoben werden könne. Aber Hippolytus sagt weiter: „Als Gott wollte, da zeigte er, so wie er wollte, seinen Logos zu den von ihm vorher bestimmten Zeiten und durch ihn schuf er alles, alles schaffend durch den Logos, alles in Schönheit ordnend durch die Weisheit. Als Fürsten dessen, was da wurde, als Berater und Werkmeister erzeugte er den Logos. Diesen, ihn in sich tragend, machte er sichtbar. Dieser war sein eigener Verstand, unsichtbar zuerst der werdenden Welt, ihm allein früher sichtbar. Indem er nun aussprach das erste Wort und Licht zeugte aus Licht, liess er den Herrn der Schöpfung hervortreten, damit die Welt, ihn sehend, durch sein Erscheinen gerettet werden könnte. Und so stand ein anderer neben Gott"[2]). Zwar wird sofort wieder der Ditheismus abgelehnt: „Ich spreche nicht von zwei Göttern, sondern ich nenne ihn Licht vom Lichte, Wasser aus der Quelle, Strahl aus der Sonne"[3]). Aber hier liegt der schwache Punkt in der Theologie des Hippolytus. Er will den Sabellianismus bekämpfen, aber es gelingt ihm die Wahrung der Monarchie Gottes nur um den Preis des Subordinatianismus. Er bringt es nicht zuwege, die Wesenseinheit von Vater und Sohn wenigstens der Sache nach auszusprechen, geschweige denn sie mit klaren Worten und festen theologischen Begriffen zu formulieren.

Der letzte Grund dieses subordinatianischen Einschlages in der Theologie Hippolyts liegt schliesslich in der Art und Weise, wie er die Logosidee und die Weltidee zu einander in Beziehung setzt. Leider sind rein kosmologische und rein ethische Momente in diesem Lehrsystem so sehr vermischt, dass sich eine Darstellung der Logoslehre Hippolyts nach ihrer kosmologischen Seite nicht eben leicht geben lässt. Aber nach der in Philos. X, 33 dargebotenen Logoslehre Hippolyts kann man in Kürze seine diesbezüglichen Anschauungen dahin zusammenfassen, dass man sagt: der Logos ist vor der Weltschöpfung in Gott nicht hypostatisch, sondern nur ein Prädikat des Vaters; hypostatisch ist er erst mit der Weltschöpfung geworden. Der Vater gibt also

[1]) contr. Noët. c. 8. — [2]) C. Noët. c. 11. — [3]) Ibid.

dem Sohne ein hypostatisches Dasein, nicht weil das so in den innergöttlichen Wesensbeziehungen läge, sondern weil der Vater eben will, und er gibt dem Sohne das hypostatische Sein nicht von Ewigkeit her, sondern wann er will. Das ist reiner Subordinatianismus[1]). Einen Trinitätsbegriff, der die Homousie der drei Personen festhält, kennt also Hippolytus nicht; in dem Bestreben, den trinitarischen Spekulationen der Sabellianer entgegenzutreten, ist er in eine subordinatianische Trinitätslehre verfallen. Und dass es ein sehr stark ausgeprägter Subordinatianismus ist, den er vertritt, das ergibt sich aus dem kühnen Ausspruche des Hippolytus, wenn es im Willen Gottes gelegen wäre, so habe er auch den Menschen genau so zu Gott machen können, wie er dem Logos die Gottheit — man muss dabei wohl an die persönliche Gottheit denken — verlieh[2]).

Allein immerhin überragt Hippolytus noch himmelweit die spätere arianische Auffassung der Gottheit Christi und die arianische Trinitätslehre. Wenn Hippolytus den Logos auch darstellt als von Gott verschieden und von Gott abhängig, so stammt nach seiner Anschauung der Logos doch aus dem Wesen des Vaters. Der Sohn ist kein Geschöpf, sondern vor allen Geschöpfen erzeugt aus dem Wesen des Vaters. Ihm eignet bei Hippolytus, wenn man so sagen will, eine ewige Seite insoferne, als er von Ewigkeit her, wenn auch unpersönlich im Vater ruhte. Dem menschgewordenen Logos im System des Hippolytus kommt immer noch eine religiöse und eine soteriologische Bedeutung zu, der arianische Christus mit seinem wesentlich geschöpflichen und höchstens halbgottartigen Charakter ist dagegen nur zu einer rein ethischen Vorbildlichkeit geeignet und jede übernatürliche Heilsbedeutung ist ihm rundweg abzusprechen.

Die Verbindung zwischen der Gottes- und Logoslehre des Hippolytus und seiner Christologie ergibt sich aus seinen Spekulationen über die Menschwerdung des Logos, und hierin hat der unermüdliche, aber nicht immer glückliche Bekämpfer der

---

[1]) Contra Noët. c. 10. — [2]) Philos. X, 33.

Sabellianer bessere und einwandfreiere, ja oftmals sogar wirklich grosse Gedankenreihen gegeben.

Der Logos wird vom Vater in die Welt gesandt; „damit die Welt durch seine sichtbare Erscheinung das Heil erlange“ [1]). Zunächst scheinen sich hier Kosmologie und Erlösungslehre unvermittelt gegenüber zu stehen. Hippolytus gibt aber verbindende Gedanken, wenn er sagt: „Der Vater der Unsterblichkeit sandte den unsterblichen Sohn, den Logos, in die Welt, damit er uns erneuere zur Unvergänglichkeit des Leibes und der Seele. Er hat uns eingehaucht den Geist des Lebens“ [2]). Es liegt eine Erinnerung an die irenäische Rekapitulationslehre in dieser Stelle. Der menschgewordene Logos ist der „*τέλειος ἄνθρωπος*“ [3]); so wird er aber (im ganzen Zusammenhange der Stelle) genannt, weil nur er den Vater schaut, der eingeborene Sohn, der im Schosse des Vaters ist. Das ist ein höchst bemerkenswerter Gedanke. Der Idealmensch, das ist der Mensch, der Gott so schaut, wie der eingeborene Sohn ihn schaut. Und wenn uns der menschgewordene Sohn zur „Unvergänglichkeit des Leibes und der Seele“ führen soll, dann wird er uns zur wesenhaften Anschauung Gottes führen müssen. Auch das spricht Hippolytus klar aus: „*ἕξεις δὲ ἀθάνατον τὸ σῶμα καὶ ἄφθαρτον ἅμα ψυχῇ καὶ βασιλείαν οὐρανῶν ἀπολήψῃ . . . . ἔσῃ δὲ ὁμιλήτης* (consors) *θεοῦ· καὶ συγκληρονόμος Χριστοῦ*“ [4]).

Dieser Satz lässt eigentlich in das Wesen des Christentums und in das Herz des christologischen Dogmas hineinsehen. Wenn das von den Menschen zu erreichende Vollkommenheitsideal im „consortium divinae naturae“ besteht, dann kann nur der menschgewordene Logos, der Gottessohn im metaphysischen Sinne, der aus dem Wesen Gottes stammt, den Menschen dazu führen.

Zunächst freilich nicht durch irgendwelche Beziehungen rein naturhafter Art, sondern durch seine ethische Vorbildlichkeit. Deswegen hat der menschgewordene Logos alle Altersstufen der Menschheit durchlaufen, um allen ein Vorbild zu

---

[1]) Contra Noët. c. 10. — [2]) Sermo in s. Theoph. c. VIII. („Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrh.“ 1. Bd. 2. Teil. S. 262.) — [3]) Contra Noët. c. 5. — [4]) Philos. c. 34.

sein[1]). Hier setzt die Zeichnung des menschlichen Lebensbildes Jesu ein, welche Hippolytus mit einem nicht geringen Masse von Schönheit durchgeführt hat[2]). Zu einer hohen Begeisterung der Sprache aber erhebt sich Hippolytus, wenn er zu dem am Kreuze erhöhten Heilande aufschaut und ihn schildert, wie er seine heiligen Hände ausbreitet, die rechte und die linke, um alle einzuladen, die an ihn glauben und um sie zu schirmen, wie eine Henne ihre Küchlein schirmt[3]).

Aber diese ethische Nachahmung Christi wird ergänzt durch die sakramentale Eingliederung des Menschen in den menschgewordenen Logos, aus dessen Seite Wasser und Blut strömte, um die Völker zu reinigen und sie zum Brautgewande Christi zu machen[4]).

Kosmologische Logosidee und soteriologische Bedeutung Christi schliessen sich also harmonisch zusammen in dem Gedanken, dass der Logos, wie alle Weltideen Gottes, so auch die Idee des idealen Menschen in sich trägt; dass diese Idee des idealen Menschen in Christus, dem menschgewordenen Logos Gottes realisiert worden ist; dass endlich die ethisch-mystische Eingliederung in Christus den Menschen zu seinem idealen, übernatürlichen Lebensziel, nämlich zur wesenhaften Anschauung Gottes, führen und erheben soll.

Hippolytus, dessen persönliche Glaubenstreue über allen Zweifel erhaben ist, mochte wohl überzeugt sein, er habe seiner Kirche gute Dienste geleistet, und er mochte wohl glauben, „er habe den Begriff der Monarchie Gottes tiefer, schärfer, mit einem Worte wissenschaftlicher erfasst, indem er mit ihr die Lehre von der „*οἰκονομία*“, d. h. von der inneren Wesensentfaltung Gottes in bestimmten Personen mit Bezug auf die Schöpfung und Erlösung der Welt in Verbindung brachte“[5]).

Im Jahre 217 war Kallistus Papst geworden. Er war ein Mann, dessen Wege sich schon mannigfach mit jenen des Hippolytus gekreuzt hatten, auf dessen Vorleben mancher Schatten und nicht, wie dessen Hippolytus sich rühmen konnte, der Sonnenglanz wissenschaftlicher Durchbildung lag. Hippo-

---

[1]) Philos. c. 34. — [2]) Cf. contra Noët. c. 18. — [3]) De Antichristo c. 61. — [4]) Ibid. c. 11. — [5]) Hagemann a. a. O. S. 90.

lytus war nicht zum Bischofe von Rom gewählt worden, der neue Papst stützte sich nicht einmal auf ihn, den gelehrten Gegner der sabellianischen Häresie. Es kam sogar zum offenen Bruche zwischen den beiden Männern und zu dem bekannten Schisma des Hippolytus. Dieser hat in seiner Darlegung des ganzen Streites die näheren Umstände nicht erwähnt; er sagt nur, der Papst habe „sie“ — es handelt sich also um eine Partei — Ditheisten genannt. Hippolytus sah von jener Zeit an in Kallistus nur mehr einen „*ἀνόητος καὶ ποικίλος*“[1]), zumal er von dem Papste förmlich aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde. Sabellius, der zugleich mit ihm exkommuniziert worden war, verliess Rom und ging nach der libyschen Pentapolis, um dort Anhänger für seine Lehre zu werben. An den Funken, die dort später im Streite der Geister entsprangen, hat sich dann der grosse Feuerbrand des Arianismus entzündet. Hippolytus aber eröffnete zu Rom eine leidenschaftliche Polemik gegen Kallistus, der sich durch ein derartiges Vorgehen seines Gegners veranlasst sah, seinen Glaubensstandpunkt zu formulieren.

Die Glaubensformel des Kallistus, wenn man diesen Ausdruck gebrauchen will, ist überliefert in den Philosophumena seines Gegners. In dieser Darstellung des Hippolytus ist sie nun ganz entschieden in parteiischer Weise gefärbt. Sie enthält nämlich in dieser Fassung Widersprüche, von denen sowohl Döllinger wie Hagemann nachgewiesen haben, dass sie unmöglich von Kallistus herrühren können, sondern von dem nicht mehr vorurteilslosen Hippolytus in die päpstlichen Erklärungen hineingetragen worden sind. Kallistus hat nun gelehrt: „Gott ist Pneuma; nicht ist ein anderes Pneuma der Vater und ein anderes der Logos“[2]). So steht in der zweiten Darstellung der Glaubensformel des Kallistus. Aber hier bemerkt Hippolytus, sein Gegner habe auch die Einheit der Person von Vater und Logos behauptet. In seiner ersten Darstellung[3]) der Glaubenslehre des Kallistus jedoch erklärt Hippolytus, dass es dem Papste fern gelegen sei zu sagen, der Vater habe gelitten und es sei nur eine Person in Gott.

---

[1]) Philos. IX, 12. — [2]) Philos. X, 27. — [3]) Philos. IX, 12.

Der Widerspruch liegt hier klar zutage; es kommt nur darauf an, ob sich Kallistus wirklich in solche Widersprüche verwickelt hat, oder ob diese nicht von Hippolytus in die Darstellung der Lehre des Kallistus hineingetragen wurden.

Unzweifelhaft ist das letztere der Fall. Die Weltschöpfung kommt nach Hippolytus dem Logos zu, nach Kallistus aber dem einen Gott[1]. Es lag ja nun für Hippolytus sehr nahe zu sagen, Kallistus identifiziere den Logos mit dem einen Gott und lasse nur eine Mehrheit der Namen, aber nicht der Personen zu. Und so lautet denn auch tatsächlich die von Hippolytus gefärbte Darstellung der Glaubensformel des Papstes in der schon genannten zweiten Lesart. Der Widerspruch liegt also nicht in dem, was Kallistus gelehrt, sondern in der Art, wie Hippolytus seine eigene Logoslehre dem Papste unterschoben und ihn dadurch missverstanden hat.

So begeistert nun auch Hippolytus von dem menschgewordenen Logos gedacht und geschrieben haben mag, der Standpunkt des Kallistus ist doch der frühere gewesen. Hippolytus hatte den Ursprung des Logos in Verbindung gesetzt mit der „*οἰκονομία*", mit der Verwirklichung des göttlichen Weltplanes, während Kallistus dies nicht zugibt und verlangt, man solle das Dasein des Sohnes in Gott absolut, ohne jede Rücksicht auf die Welt erkennen. Kurz: Kallistus erfasst das Dasein der göttlichen Personen an sich als im Wesen Gottes absolut gegeben, während Hippolytus dasselbe aus der Selbstoffenbarung Gottes, aus der „*οἰκονομία*" herleitet, eine Anschauung, mit welcher er der Offenbarungstrinität des Sabellius näher steht, als er selbst ahnt[2].

Dazu bemerkt Döllinger: „Hippolyt unterscheidet in der zweiten Hypostase, dem Logos, drei Entwickelungsstufen oder Perioden. In der ersten ist er noch unpersönlich, noch in unterschiedsloser Einheit mit Gott, als der göttliche Verstand, der Potenz nach als der künftige persönliche Logos, und dem Inhalt nach als der Inbegriff der göttlichen Ideen, d. h. der Vorbilder, nach denen die Schöpfung gebildet werden sollte. Zweiter Moment: Gott wird nun Vater durch einen auf sein

---

[1]) Philos. X, 27. — [2]) Hagemann a. a. O. S. 100.

Wesen gerichteten Akt seines Willens; zu einer von ihm gewollten Zeit ruft er nämlich seinen eigenen Verstand mit der Fülle seines Inhaltes, der in ihm beschlossenen Idealwelt zum gesonderten hypostatischen Dasein, stellt sich ihn als einen andern (ἕτερος) gegenüber, doch so, dass dieser sich zu ihm nun verhält wie der für sich gewordene Teil oder die einzelne Kraft, die schöpferische Macht zum unverminderten Ganzen, wie der Strahl zur Sonne, von der er ausgegangen. Ist dergestalt der Logos, zum Behufe der Offenbarung Gottes in der Schöpfung, hypostatisch geworden, so tritt dann in der Menschwerdung der dritte Moment ein, in welchem er erst als der wahre und vollkommene Sohn sich vollendet, so dass also durch die Inkarnation auch die Idee der göttlichen Paternität erst vollkommen verwirklicht wurde[1])“.

Hinsichtlich der Lehre des Hippolytus über die Menschwerdung des Logos ist folgende Stelle von besonderem Interesse: „Der Logos war fleischlos, nahm aber dann das heil. Fleisch aus der hl. Jungfrau an, indem er sich gleichsam wie ein Bräutigam ein Kleid für das Leiden am Kreuze wob, den verlorenen Menschen zu erlösen. Der Webebaum nun ist das Leiden des Herrn, welches er am Kreuze vollbracht hat, die Kette an ihm die Kraft des hl. Geistes, der Einschlag das heilige vom Geiste gewobene Fleisch, der Faden die durch die Liebe Jesu Christi verknüpfende und einigende Gnade, das Webeschiff der Logos, die Weber endlich die Patriarchen und Propheten, welche Christus das schöne, lange und vollkommene Gewand weben. Durch sie geht der Logos wie ein Webeschiff hindurch und webt durch sie, was der Vater will[2]).“

Man darf in Anbetracht der Vorliebe des Hippolytus für solche Allegorien gewiss den Sinn und die Bedeutung der einzelnen Ausdrücke nicht überspannen; aber immerhin mag sich an diese Stelle die Frage knüpfen, welcher Unterschied denn für Hippolytus bestanden habe zwischen der Wirksamkeit des Logos in den Propheten und seinem Erscheinen in Jesus Christus. Die angeführte Stelle könnte den Anschein erwecken, als sei

---

[1]) Döllinger, Hippolytus und Kallistus. (Regensburg 1853.) S. 208.
[2]) De Chr. et Antichr. c. 4.

nach der Ansicht des Hippolytus die Verbindung des Logos mit der Menschheit Christi dem Wesen nach genau so eine Theophanie des Logos in der Menschheit gewesen, wie das seine inspiratorische Wirksamkeit in den Propheten war, und dieser Anschein liegt um so näher, als Hippolytus die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christus ziemlich lose fasst. Gebraucht er doch Beziehungen wie *„στολή, ἔνδυμα, ναός“* [1]), um zu sagen, was für den Logos die von ihm angenommene Menschheit gewesen sei. Und dass eine solche Auffassung der Menschwerdung als blosser Theophanie von fundamentaler Bedeutung nicht bloss für die Christologie, sondern überhaupt für das Christentum des Hippolytus sein müsste, ist selbstverständlich.

Aber auch hier bleiben nur die Ausdrücke zurück hinter dem, was Hippolytus als Glaubensüberzeugung festhielt und tatsächlich gemeint hat. Schliesslich muss man doch sagen, dass Hippolytus in der theologischen Formulierung dessen, was in seinem Bewusstsein als echter Glaubensinhalt lebte, sich nicht frei zu machen vermochte von dem alten Erbfehler der gesamten antiken Spekulation, die das Wesen des Absoluten nicht anders als in physischen Kategorien darzustellen vermochte, anstatt durch Anwendung ethischer Kategorien die Transszendenz und Immanenz Gottes klar auseinander zu halten und sie doch wieder in einer richtigen Fassung des Gottesbegriffes zu verbinden. In der Zeit, da man die Logoslehre auszubilden und den monotheistischen Gottesbegriff auf Grund der Offenbarungstrinität und der in Jesus Christus erfolgten Gottesoffenbarung zu fassen begann, musste das gesamte religiöse und philosophische Denken der Menschheit erst in neue Geleise hineingehoben werden.

Auf wessen Seite aber damals in der Krisis der monarchianischen Streitigkeiten zu Rom die Wahrheit gewesen ist, das ist unschwer zu erkennen. Kallistus, der Mann des einfachen, schlichten Glaubens und des klaren und hellen Denkens, ist Sieger geblieben über seinen gelehrten Gegner. Aber das Herz des Hippolytus schlug höher, als seine Spekulation ihn trug;

---

[1]) De Chr. et Antichr. 11,4; Theoph. 4 in Genes. 49,11.

zuletzt ist auch er ein Martyrer Christi geworden, und es wird auch an ihm das schöne Schlusswort seiner Philosophumena in Erfüllung gegangen sein: „ἀγαθοῦ ἀγαθὸς γενόμενος μιμήτης, ἔσῃ ὅμοιος ὑπ' αὐτοῦ τιμηθείς“ [1]).

2. Tertullian.

Während nun in Rom Kallistus und Hippolytus einander oft sehr schroff gegenüberstanden, drang die monarchianische Frage weit hinaus in die Provinzen des Reiches. Es lässt sich denken, dass alle die Männer, welche in jener Zeit sich eines bedeutenden wissenschaftlichen Rufes erfreuten, bald in den Streit eingriffen, und so traten ausser Hippolytus von Rom die zwei anderen theologischen Grössen der Zeit auf den Plan: Tertullian von Karthago und Origines von Alexandria. Tertullian hatte die Höhe des Mannesalters bereits überschritten, als er mit seiner Schrift gegen Praxeas in den Kampf eintrat, oder, besser gesagt, auch in diesen Kampf eintrat, nachdem ja sein ganzes Leben ein stetes Kämpfen eines mit rücksichtsloser Energie und eiserner Konsequenz vorgehenden Geistes gewesen, dem keine Frage der Glaubenstheorie zu hoch und kein Problem der kirchlichen Praxis zu tief lag, um daran seine gewaltige Geisteskraft zu messen. Aber, war sie auch gewaltig, so hatte sie doch immerhin ihre Schranken: wie Hippolytus von Rom ist auch Tertullian ein strenger Anhänger des Trinitätsdogmas gewesen, und ebensowenig wie Hippolytus ist es ihm gelungen, das Dogma spekulativ in ungetrübter Reinheit darzustellen und so die metaphysische Gottessohnschaft Christi klar zu erfassen.

Tertullian hatte der Häresie des Praxeas gegenüber den Nachweis zu führen, dass das in Christus erschienene Wort Gottes nicht Gott überhaupt und schlechthin, nicht das in sich unterschiedslose göttliche Wesen, oder, wenn man nun einmal von Gott, dem Vater sprach, nicht der Vater selbst sei, sondern ein anderer, — dass aber trotzdem die göttliche Monarchie nicht aufgelöst werde. Es war eine zweiteilige Aufgabe, welcher Tertullian gerecht werden musste.

Den ersten Teil seiner Aufgabe, die Erbringung des Nach-

---

[1]) Philos. X, 34.

weises nämlich, dass der Sohn eine vom Vater verschiedene Persönlichkeit sei, hat Tertullian in folgender Weise gelöst. Er nimmt zunächst seinem Gegner Praxeas gegenüber die Stellung eines Verteidigers der Kirchenlehre ein. Es war ja nicht schwer, an der Hand der hl. Schrift darzutun, dass der in Christus menschgewordene Gott sich selber genau und klar von dem Vater im Himmel unterscheide. Tertullian weist darauf hin, dass namentlich im Johannesevangelium immer zwei göttliche Personen unterschieden werden; er zitiert zu diesem Zwecke die Bekenntnisworte Petri von Cäsarea Philippi, der Christus nicht den lebendigen Gott, sondern den Sohn des lebendigen Gottes nannte; er beruft sich auf das Wort des Herrn von der Liebe des Vaters zur Welt, die so gross war, dass er seinen eingeborenen Sohn dahingab, und auf die Stellen in den johanneischen Abschiedsreden Jesu, in denen der Herr sich selber dem Vater und dem hl. Geiste, den er senden werde, als eine eigene und selbständige Persönlichkeit gegenüberstellt [1]. Namentlich die Worte Jesu von der Geistessendung geben Tertullian einen Anlass, sich weiter darüber zu verbreiten [2]. Wenn Christus, so bemerkt er, einen Tröster verheisse, so bezeichne er diesen ausdrücklich als einen anderen neben sich; und wenn der Herr dann anderswo (Joh. 10, 30.) sage, er und der Vater seien eins, so müsse man beachten, dass nach den Worten Jesu auch zwischen dem Sohne und dem Tröster ein Zusammenhang bestehe, so dass der Vater und der Sohn und der Tröster allerdings zusammengehören und eins seien — aber nicht einer der Zahl nach, sondern nur eins hinsichtlich der Wesenheit.

Wenn es nach solchen Zeugnissen klar ist, dass der menschgewordene Logos eine selbständige Persönlichkeit ist neben dem Vater und dem hl. Geiste, so musste Tertullian den Nachweis erbringen, dass auch schon vor der Menschwerdung der Sohn eine eigene Persönlichkeit neben dem Vater war. Als Beweis hierfür gelten ihm nun die alttestamentlichen Theophanien, welche er ausnahmslos dem göttlichen Logos zuschreibt, weil der Vater zu erhaben sei, um in eine sichtbare Erschei-

---

[1]) Adv. Prax. c. 8, 22, 23, 24. — [2]) Ibid. c. 25.

nung zu treten. Diese letztere Behauptung ist wieder eine klassische Reminiszenz antiker Philosophie[1]). Aber man kann nicht sagen, dass auf Grund einer solchen Voraussetzung Tertullian der Beweis wenigstens in diesem Punkte gelungen sei.

Das Schwergewicht der Aufgabe des afrikanischen Apologeten, die selbständige Persönlichkeit des Logos nachzuweisen, lag aber natürlich in dem Verhältnis von Vater und Sohn, das als ewig und innergöttlich der Offenbarungsökonomie zunächst entrückt ist. Er musste hier auch auf spekulativem Wege eine Mehrpersönlichkeit in Gott nachweisen. In seinem Apologetikum hatte er das Verhältnis von Vater und Sohn zusammengefasst in das Axiom: „unus ambo“ [2]). Das war, wenigstens für einen Gegner des Patripassianismus, entschieden missdeutig, und man kann sagen, dass die ganze Schrift Tertullians gegen Praxeas eine stillschweigende und doch beredte Zurücknahme dieser Formel war. Aber zugleich mit seiner Korrektur verband Tertullian doch einen positiven Weiterbau seiner Spekulation, indem er seine (und nicht bloss seine) theologische Terminologie durch den Begriff „persona“ bereicherte. Und nun geht er zielbewusst darauf aus, eine Mehrheit der Personen trotz der Einheit des Wesens in Gott nachzuweisen und spekulativ zu begründen. Er stellt zuerst mit aller Klarheit die Mehrpersönlichkeit in Gott fest, wenn er sagt: „Tres unius substantiae et unius status et unius potestatis“[3]) und „alium personae, non substantiae nomine, ad distinctionem, non ad divisionem“[4]). Und er sucht diese Mehrpersönlichkeit in Gott zu begründen und klar zu machen mit den in der Theologie seitdem wohlbekannten Analogien von Geist, Gedanken und Wort; Sonne, Strahl und Flamme; Quelle, Bach und Fluss[5]). Tertullian ist hier in gewissem Sinne der Vorläufer seines späteren und grösseren Landsmannes Augustinus geworden, wenn er z. B. sagt: „Im Anfange, da war Gott allein, sich selbst noch Welt und Raum und alles. Allein war er, weil es nichts gab ausser ihm . . . . aber er war doch nicht allein, denn er hatte in sich die Vernunft und in der Vernunft das

---

[1]) Adv. Prax. c. 16. — [2]) Apolog. c. 21. — [3]) Adv. Prax. c. 2. — [4]) Ibid. c. 12. — [5]) Adv. Prax. c. 5, 8, 13, 22.

Wort, welches er zu einem Zweiten in sich machte durch sein Insichselbstbetätigtsein (agitando intra se)“[1]). Tertullian erläutert dies mit folgendem Hinweise auf den Menschengeist: „Betrachte das, was in dir selbst vorgeht, wenn du dich mit dir in der Einsamkeit unterhältst. Es geschieht dies durch die Vernunft, welche aber verbunden ist mit dem Worte bei jeder Bewegung deines Gedankens oder deines inneren Sinnes. Alles, was du denkst, ist ein Wort, und alles, was du erkennst, ist ein Begriff. Aber was du erkennst, musst du auch sprechen bei dir selbst und in deinem Geiste, und während du sprichst, stellt sich dein Wort dir wie einen zweiten von dir unterschiedenen Mitredner gegenüber, als einen Mitredner, in dem deine Vernunft sich kundgibt. So ist dein Wort gleichsam ein Zweiter, durch den du denkend sprichst und sprechend denkst“[2]).

Aber hier liegt doch ein Fehler der tertullianischen Spekulation, wenn anders man die schliessliche Unfähigkeit der menschlichen Vernunft, die Tiefen des trinitarischen Dogmas restlos zu ergründen, als einen Fehler bezeichnen will. Auch die verhältnismässig beste der von Tertullian gewählten Analogien, nämlich die von dem Verhältnis zwischen Geist, Gedanken und Wort, vermag nicht darzutun, warum denn das Objekt der ewigen Selbsterkenntnis Gottes nicht ein bloss gedankliches Objekt bleibe, sondern als eine zweite Person neben die Person des Erkennenden, als Sohn neben den Vater trete, wenn auch unbeschadet der Wesenseinheit beider. Und wenn auch dem Objekte der ewigen, innergöttlichen Selbsterkenntnis die gleiche Substantialität zuzuschreiben ist wie dem Erkennenden, so sind doch immerhin Substantialität und Persönlichkeit zwei verschiedene Dinge und die letztere kann begrifflich nicht aus der ersteren gefolgert werden.

Doch, wie gesagt, dieser spekulative Defekt ist Tertullian nicht allzuschwer anzurechnen. Weit bedeutender und folgenschwerer sind die wirklichen Irrtümer, die sich an die Spekulationen knüpfen, in denen Tertullian — ganz nach Art der Apologeten — die Zeugung des göttlichen Logos in engste Be-

---

[1]) Adv. Prax. c. 5. — [2]) Ib. c. 5.

ziehung setzt zur Weltschöpfung. Es war ein schöner und vielverheissender Ansatz zu einer fruchtbaren Logosspekulation, wenn Tertullian in seinem Apologetikum schrieb: „Jenes ist Glaubensregel, wonach geglaubt wird, dass es durchaus nur einen einzigen Gott gebe, der das All aus nichts hervorgebracht hat durch sein zuerst vor allem ausgegangenes Wort“[1]. Aber von diesen guten Anfängen aus ist Tertullian nicht dazu fortgeschritten, die Existenz des Logos loszutrennen von dem Weltdasein und seinen Lebensinhalt einzig und allein in den rein innergöttlichen Beziehungen zum Vater zu suchen. Immer tritt seiner Spekulation der Weltgedanke verwirrend in den Weg. So sagt er: „Als Gott das, was er in sich mit dem Logos und dem Worte der Weisheit beschlossen hatte, nach aussen schaffen und zu bestimmten Wesen bilden wollte, da brachte er zuerst sein Wort hervor, welches als die Weisheit die einzelnen Ideen in sich fasste. Er zeugte dieses Wort, damit alles geschaffen würde durch den, durch den es gedacht, angeordnet und selbst gemacht worden war in dem ewigen Erkennen Gottes. Da also nahm auch das Wort seine Gestalt und seinen Schmuck an, seinen Laut und seine Stimme, als Gott sprach: Es werde Licht. Das ist die vollständige Zeugung des Sohnes, als er aus Gott hervortrat“[2]. Also, „es gab eine Zeit, da der Sohn noch nicht wahr“[3] ein Wort, das später die berühmte arianische Parallele fand. Zwar stammt der Sohn aus dem Wesen des Vaters[4], aber schliesslich ist er doch nur ein Teil dieses Wesens, eine Ableitung[5], eine Ausstrahlung[6], sowie der Sonnenstrahl eine Ausstrahlung des Sonnenlichtes ist.

Mit einem Worte, auf vielverheissende Anfänge folgen weittragende Irrtümer in der Spekulation Tertullians. Auch er vermag die Monarchie Gottes nur zu wahren um den Preis des Subordinatianismus, wie sein römischer Streitgenosse. Und ebensowenig wie dieser vermag sich Tertullian über den Gedanken der antiken Philosophie, dass die Welt der Lebensinhalt der Gottheit sei, zu erheben zur freien und ungetrübten Erfassung des Trinitätsgedankens, dass Gottes Lebensinhalt er

---

[1]) Apol. c. 13. — [2]) Adv. Prax. c. 6, 7. — [3]) C. Hermog. c. 3. — [4]) Adv. Prax. c. 2. — [5]) Adv. Prax. c. 9. — [6]) Apol. c. 21.

selber ist, wie er sich schaut in seinem persönlichen Wesensbilde, dem Sohne, und sich selber will und liebt in der hypostatischen Liebe des Vaters und des Sohnes, nämlich im heil. Geiste. Aber immerhin mochte Tertullian mit berechtigtem Stolze den christlichen Begriff des Vatergottes und seines Sohnes entgegenstellen den heidnischen Götterfabeleien, wenn er in seiner sarkastischen Manier hinweist auf „einen schuppigen, gehörnten, befiederten oder als Liebhaber der Danae in Gold verwandelten Jupiter“ [1]), der in den heidnischen Theogonien als Göttervater figuriere. Und mit dem sicheren Bewusstsein der Überlegenheit der christlichen Glaubenslehre mochte er sagen: „Jeder beliebige christliche Handwerker hat Gott gefunden und tut ihn kund und bezeugt alles, was man über Gott sagen kann, durch die Tat, während Plato behauptet, dass man den Werkmeister des Alls nicht leicht finden und, wenn man ihn gefunden habe, nur schwer allen verkünden könne [2]).

Wir sprachen von einer zweiteiligen Aufgabe Tertullians, deren erster Teil in der Erbringung des Nachweises bestand, dass der Sohn eine vom Vater verschiedene Persönlichkeit sei; wir sehen, mit welchen Fehlern und Mängeln Tertullians theologische Arbeit in diesem Punkte behaftet ist. Da aber die Patripassianer und namentlich Praxeas immer mit einer gewissen Nuance des Triumphes darauf hinwiesen, dass die Annahme einer Mehrpersönlichkeit in Gott notwendigerweise die Monarchie Gottes zerstören müsse, so hatte Tertullian noch einen zweiten Teil seiner Aufgabe zu lösen, indem er darlegte, dass jener Vorwurf der Patripassianer gegenstandslos sei.

Zunächst weist er immer darauf hin, dass die göttliche Substanz nur eine einzige sei und dass es in ihr keinerlei Spaltung und Trennung gebe. So sagt er: „Das Sonnenlicht für sich allein kann ich Sonne nennen; wenn ich aber von dem Sonnenkörper, der Sonne selbst, die das Sonnenlicht entsendet, rede, so werde ich nicht zugleich auch dieses Sonne heissen, um nicht aus der einen Sonne zwei zu machen, aber ich werde sie doch als zwei Sachen und Gestalten der einen und unteil-

---

[1]) Apol. c. 21. — [2]) Apol. c. 46.

baren Substanz zählen, geradeso, wie ich Gott und sein Wort als Vater und Sohn unterscheide und zwei nenne .... Auf Grund der göttlichen Ökonomie sind es zwei, Vater und Sohn, und mit dem hl. Geiste drei; nicht zwei Götter freilich oder zwei Herren sind es, obwohl der Vater Gott und der Sohn Gott und der hl. Geist Gott und Gott jeder von ihnen ist; aber auch nicht (bloss) eine Person ist Gott, als ob der Vater selber in die Welt herabgekommen wäre, sondern der, welcher erschienen und als Gott von uns erkannt ist, Christus, ist ein anderer als der Vater, und der Geist ist der dritte, ihnen aber ist der Name Gott und Herr gemeinsam; sie sind der eine Gott" [1]).

Es ist freilich keine leichte Sache, Tertullians Subordinatianismus mit seiner entschiedenen Betonung der Monarchie Gottes in Einklang zu bringen; besser gesagt: es ist das unmöglich, weil im Geiste Tertullians selber eine harmonische Verbindung zwischen seiner völlig korrekten Glaubensüberzeugung und der wissenschaftlichen Formulierung derselben nicht vollzogen war. Aber man merkt doch seiner ganzen theologischen Arbeit an, dass sie eigentlich doch von jenem Glaubensbewusstsein dirigiert wird und dasselbe nirgends alterieren möchte. „Da ich den Sohn nicht anderswo herleite", so sagt er, „sondern aus der Substanz des Vaters, und behaupte, dass er nichts tue ohne den Willen des Vaters und alle Macht vom Vater erhalten habe, wie soll ich da die Monarchie verletzen, welche ich im Sohne festhalte als ihm übergeben vom Vater" [2])?

Jedenfalls ist es Tertullians Verdienst gewesen, in die christliche Theologie neue Begriffe, so z. B. die Termini trinitas, substantia, persona, proprietas, eingeführt zu haben, welche die Theologie in der Folgezeit nicht mehr fallen liess, wenn es auch noch geraume Zeit dauerte, bis die Bedeutung dieser Termini genau fixiert und allgemein angenommen war.

Es ist bei Tertullian wesentlich schwieriger, als bei Hippolytus von Rom, den Übergang von seiner Logoslehre zur speziellen Christologie zu gewinnen. Welt- und Erlösungsgedanke, Logoslehre und Christologie, scheinen in den Schriften des Afrikaners

---

[1]) Adv. Prax. c. 13. — [2]) Adv. Prax. c. 4.

weniger vermittelt und organisch verbunden zu sein als bei dem römischen Gelehrten. Tertullian „verrät mehr das Bewusstsein, im Logos einen spekulativen Begriff zu handhaben“ [1]). Zum Entwurfe zunächst eines menschlichen Charakterbildes Christi erhielt er den unmittelbaren Anstoss durch den Gnostizismus und dessen Neigung zu doketischer Verflüchtigung der Leiblichkeit Christi. Die Schrift: „De carne Christi“ ist hier eine reiche Quelle, in der sich aber auch der ganze Charakter des Afrikaners widerspiegelt, der ebenso eines Hauches von Poesie als komischer, abstruser und manchesmal dem Zynischen [2]) nahe kommender Sätze fähig war. So abstossend auch gewisse, halb medizinische Darlegungen des Buches anmuten, so ist es doch ein nicht eben trivialer Vergleich, wenn Tertullian im menschlichen Leibe Christi ein kleines Abbild der grossen Welt schildert: „Statt der Erdschollen sind da die Muskeln, statt der Felsen sind da die Knochen. Die festen Sehnen des Leibes sind Wurzelverzweigungen ähnlich, wie des Adernsystems Verästelungen dem gewundenen Laufe der Bäche, wie weiter das Flaumhaar dem Moose, oder wie das Haupthaar dem Rasen, wie das tief verborgene Mark den Metallgängen der Berge“ [3]). Sonderbarerweise spricht Tertullian dem Leibe des Herrn die menschliche Wohlgestalt ab und um so mehr jedweden himmlischen Glanz [4]). Aber es fehlt in seinen Schriften doch nicht ganz eine warme Schilderung des menschlichen Bildes Christi, und begeistert spricht der mutige Verteidiger des Christentums vom Herrn, wenn er das ganze heilige Lebensbild desselben als Vorbild treuer Geduldsübung an seinem Auge vorüberziehen lässt [5]), und — zwar zeichnet es schon die Hand des düsteren Rigoristen — doch ist es immerhin ein wirksames Christusbild, wenn er das Haupt mit der Dornenkrone gegenüberhält einem Christenhaupte, welches Lorbeerlaub und Myrte, Zentifolien, Lilien und Veilchen im Vereine mit Gold und Edelsteinen schmücken [6]).

---

[1]) Aall, Geschichte der Logosidee II, 371. Vgl. Stier, Die Gottes- und Logoslehre Tert. Göttingen 1899. — [2]) Vgl. z. B. de carne Chr. c. 4. — [3]) De carne Chr. c. 9. — [4]) Ibid. c. 9. — [5]) De patientia c. 3. — [6]) De cor. milit. c. 14.

Die bisherigen Ausführungen hatten den Zweck, darzutun, wie sich Tertullian das Verhältnis des Sohnes zum Vater denkt, einerseits unter Ablehnung des Patripassianismus, andererseits unter Wahrung der göttlichen Monarchie. Wir gehen nun dazu über, die Lehre Tertullians über die Menschwerdung des Logos darzustellen.

Die Gnostiker, die in diesem Punkte ganz besonders die Gegner Tertullians waren, hatten gegen eine Menschwerdung Gottes mancherlei einzuwenden: die Unveränderlichkeit Gottes; die Unmöglichkeit, dass Gott einen materiellen Leib annehme (einem Gnostiker erschien das wenigstens als eine Unmöglichkeit); das Ungeziemende und Entwürdigende, das nach gnostischer Anschauung in der Empfängnis und in der Geburt des Logos durch eine menschliche Mutter lag. Tertullian entkräftet alle diese Bedenken. Er weist hin auf die Theophanien und Engelserscheinungen des alten Bundes[1]; er weist hin auf die Liebe und Barmherzigkeit Gottes, die ihn angetrieben habe, aus einem Weibe Fleisch anzunehmen[2]; er weist hin auf den Kreuzestod, der sicherlich als Gottes nicht weniger unwürdig erscheinen müsste, als die Geburt, und es ist wiederum eine nicht unwirksame Antithese, wenn Tertullian Geborenwerden und Sterben des Logos, seine Kreuztragung und sein „Fleisch-Tragen", seine Beschneidung und seine Kreuzigung, seine Krippe und sein Grab einander gegenüberstellt[3]; dass Gott unveränderlich sei, gibt Tertullian zu, aber man wird seine Behauptung, Gott könne in alles sich verwandeln und doch immer derselbe bleiben[4], nicht für sonderlich beweiskräftig halten können.

Ebenso wie Tertullian den doketischen und gnostischen Verflüchtigungsversuchen gegenüber an der Realität des Leibes Christi als eines wahren Menschenleibes festhält, ebenso verteidigt er auch den Satz, Christus habe eine wahre Menschenseele besessen. Wenn die Erlösung auch für unsere Seele eine wahre sein sollte, dann musste Christus eine wahre Menschenseele annehmen[5].

Weitaus die grösste dogmengeschichtliche Bedeutung kommt

[1]) Adv. Marc. III, 9. — [2]) De carne Chr. c. 4. — [3]) De carne Chr. c. 5. — [4]) Ibid. c. 3. — [5]) Ibid. c. 10.

aber den Ausführungen Tertullians zu, welche sich über das Verhältnis der beiden Naturen in Christus erstrecken. Tertullians Aussprüche in diesem Punkte sind geradezu klassisch zu nennen: „Videmus duplicem statum, non confusum, sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Jesum. Et adeo salva est utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo, et caro passiones suas functa sit[1])“. Die Zukunft hatte keinen Grund, anders zu sprechen.

Das Verhältnis des einzelnen Menschen zu Christus hat Tertullian nicht systematisch dargestellt. Er spricht zwar von den Sakramenten der Taufe und Busse als den Mitteln zur Aneignung des in Christus gewonnenen Heiles; aber man kann schon bei Tertullian die ersten Ansätze zu der wesentlich praktisch orientierten Heilsanschauung des Abendlandes wahrnehmen. Noch mehr ist dies der Fall bei Cyprian von Karthago, der kein vollständiges Christusbild gezeichnet hat, sondern seine Darlegungen über die Eucharistie und deren reiche Symbolik benützt, um zu sagen, was Christus seinen Gläubigen ist[2]), oder sein moralisches Vorbild in wahrhaft schöner Weise zur Nachahmung hinstellt[3]) — eine edle, milde Natur, für die das Leben nur ein Hineilen zum Vater und zu Christus war[4]) oft lebhaft erinnernd an Ignatius von Antiochia.

3. Origenes.

Als Kaiser Septimius Severus gestorben war, erhielt die Kirche unter seinen religiös weniger interessierten Söhnen Caracalla und Geta eine Zeit der Ruhe nach der Verfolgung. Diese bessere Zeit benützte Origenes, der damals schon weithin berühmte Vorstand der alexandrinischen Katechetenschule zu einer Reise nach Rom, „um die älteste Kirche der Christenheit kennen zu lernen“, wie sein Biograph Eusebius von ihm sagt[5]). Das war etwa im Jahre 210 oder 211. Origenes war noch nicht ganz 30 Jahre alt, aber sein Ruhm war schon überall verbreitet; er war der erste Lehrer des Morgenlandes, dazu das lebendige Beispiel für seine eigenen Worte, eines Martyrers

---

[1]) Adv. Prax. c. 27. — [2]) Ep. 63 c. 11. — [3]) De dono pat. c. 7. — [4]) De mortal. c. 26. — [5]) Hieron. de vir. ill. 54.

Sohn und zahlreicher Martyrer Lehrer, der selber an der Schwelle des Kerkers und der Arena oft genug dem Martertode nahe gewesen. Als er nach Rom kam, traf er dort die kirchliche Lage so an, wie sie uns bereits bekannt ist. Es ist wohl anzunehmen, dass er sich vor allem mit Hippolytus über die schwebenden Fragen der Zeit ausgesprochen haben wird. Origenes blieb dann nach seiner Rückkehr aus der Welthauptstadt nach Alexandria den grossen Fragen nicht mehr ferne, welche in Rom so lebhaft die Geister erregten, namentlich als durch das Schisma zu Rom die monarchianische Frage vor die breite Öffentlichkeit gelegt worden war. In jener Zeit schrieb Origenes seine Kommentare zum Johannesevangelium, in denen er seinen eigenen Standpunkt darlegen musste.

Von Clemens von Alexandria konnte Origenes nicht sehr vieles übernehmen. Man kann wohl sagen, dass Clemens die Bedeutung des Logos-Christus mehr in seiner moralischen Führerschaft zur Erkenntnis[1]), zum sittlichen Leben[2]), und damit zur Unsterblichkeit sah. Als Clemens schrieb, stand das Problem der Monarchie noch mehr in der Ferne, während Origenes seine ganze Logosspekulation unter diesen Gesichtspunkt stellen musste.

Dass Origenes von vornherein der Logoslehre zugetan war, ist bei seiner ganzen eminent spekulativen Geistesrichtung und der alexandrinischen Geistesgeschichte, aus der er hervorgewachsen war, eine selbstverständliche Sache. Dass er mit seinem einzigartigen Ansehen und seinem ungeheueren Einfluss der Logoschristologie im Morgenlande zum Siege verhalf, ist sein unsterbliches Verdienst, vorausgesetzt, dass man nicht mit einigen Vertretern der modernen Dogmengeschichte der Anschauung ist, dieses Verdienst müsse eigentlich ein Missverdienst genannt werden, weil von da an definitiv an Stelle des rein persönlichen Verhältnisses zu Christus die Verpflichtung zur Annahme einer halb religiösen und halb philosophischen, halb christlichen und halb hellenischen Glaubensformel getreten sei, mit einem Worte, an Stelle des Mysteriums der Glaube an das Mysterium. Dass aber Origenes bei der Verfolgung

---

[1]) Strom. V, 1. — [2]) Paed. I, 13.

seines grossen Lebenszieles, so mit dem Hellenismus zu ringen, wie einst Paulus mit dem Judaismus rang, auf schweren und steilen Pfaden der Erkenntnis mitunter ausglitt, das ist ebenso menschlich, als es erhaben und übermenschlich ist, dass die Kirche auch vor diesem Riesengeiste nicht staunend stehen blieb, sondern die Korrektur fand, um seine unbedingt wertvollen Gedankenreihen weiterzuführen und seine Irrtümer, wenn auch unter höchst bedauernswerten Kämpfen zu widerlegen.

In der Logoslehre des Origenes ist gegenüber der Vergangenheit unbestreitbar ein wesentlicher Fortschritt zu verzeichnen. Ihm steht vor allem einmal die Ewigkeit des Logos fest[1]). Es steht ihm auch fest, dass Vater, Sohn und hl. Geist persönlich voneinander verschieden sind[2]). Er lehrt ferner mit Bestimmtheit, dass der Sohn „*θεός*“ sei und dass ihm infolgedessen göttliche Wesenheit zugeschrieben werden müsse[3]). Allein wo Origenes eine nähere Bestimmung des Wesensverhältnisses von Vater und Sohn geben soll, da entzieht er sich entweder dieser Aufgabe, oder auch er vermag es nicht, den Subordinatianismus vollständig zu überwinden. Insofern liegt in der Lehre des Origenes einerseits ein wesentlicher Fortschritt über seine theologischen Vorläufer hinaus, andererseits aber auch eine gewisse Gefahr für die Zukunft, wo immer diese an Origenes anknüpfte und manche seiner Anschauungen einseitig betonte.

Ein Fortschritt ist zunächst gewonnen gegenüber der Lehre des Hippolytus. Der römische Gelehrte — um das hier kurz zu rekapitulieren — vertrat die Ansicht, dass der Logos ursprünglich noch ganz im Wesen des Vaters war, ohne persönliches Sein zu besitzen, und dass er dieses persönliche Sein erst durch einen Willensakt des Vaters erhielt; es war die alte Unterscheidung des *λόγος ἐνδιάθετος* und des *λόγος προφορικός*. Zugleich brachte Hippolytus seine Logoslehre in engsten Zusammenhang mit der Weltschöpfung. Man kann kurzweg sagen, dass Hippolytus eine Selbstentfaltung Gottes im Augenblicke und zum Zwecke der Weltschöpfung lehrte,

---

[1]) Orig. in Joann. T. II. c. 13. — [2]) In Num. h. XII. T. II. 312. — [3]) Contr. Cels. V, 39.

und das ist schliesslich nichts anderes, als ein feiner Gnostizismus. Origenes ist mit dem Schritte des grösseren Denkers weit darüber hinausgegangen. Nach ihm muss der Sohn schon von Ewigkeit her im Wesen des Vaters gewesen sein und das leugnen hiesse Gott seine ewige Weisheit und sein Leben absprechen. Allein Origenes zieht daraus eine Folgerung, die alles Gewonnene wieder in Frage stellt. Er lehnt es einerseits als Gottes unwürdig ab, Gott mit der Leugnung der Ewigkeit des Logos seine ewige Weisheit zu nehmen, aber auf der anderen Seite behauptet er doch wieder, dass es ebenso Gottes unwürdig und absurd sei, einen zeitlichen Beginn der Schöpfertätigkeit Gottes anzunehmen [1]). An und für sich hätte dieser Irrtum nicht gerade sein ganzes System schädigen müssen; allein ein einziger Satz wirft ein grelles Licht auf diesen verhängnisvollsten aller Sonnenflecken im System des Origenes: „Zwischen dem Ungewordenen und dem Gewordenen steht der Sohn“ [2]). Damit hat auch der scharfsinnige Origenes den Ursprung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters in eine unheilvolle Verbindung mit der Weltschöpfung gebracht — unheilvoll deshalb, weil der in den Ursprung der Welt gewissermassen wesenhaft verschlungene Sohn dann einfach aus dem göttlichen Lebenskreise heraustreten muss als ein untergeordneter *„δεύτερος θεός“*. Und das ist nichts anderes, als ein feiner Platonismus oder Neuplatonismus. „Der Logos enthält die Prinzipien, Formen und Gattungen, die Urbilder und Ideen aller Dinge [3]) und ist selbst *ἰδέα ἰδεῶν* und, was wesentlich damit zusammenfällt, *οὐσία οὐσιῶν* [4]). Mit anderen Worten: der Vater ist die *ἀρχή* schlechthin, in absoluter Einfachheit; aus ihm geht hervor der Logos, auch als Einheit, aber als Einheit, welche zugleich in den Ideen die realen Wurzeln und Prinzipien der Vielheit in sich trägt, und darum entsteht aus ihm an dritter Stelle die reale Vielheit der einzelnen Wesen, der vernünftigen Geschöpfe“ [5]). — Das ist der Irrtum in der Logoslehre des Origenes. Er selber musste wohl annehmen, dass er eine unanfechtbare wissenschaftliche Begründung der

---

[1]) De princ. III, 5. — [2]) Contr. Cels. III, 34. — [3]) De princ. I, 2. — [4]) Contr. Cels. VI, 64. — [5]) Hagemann l. c. S. 365.

positiven kirchlichen Glaubenslehre gegeben habe und nannte die „ὄχλοι“: „οὐδὲν τρανοῦντες περὶ αὐτοῦ“. Hippolytus von Rom war der nämlichen Meinung gewesen.

Immerhin lag es aber Origenes absolut ferne, den Sohn als ein geschöpfliches Wesen zu erklären, wie das später der Arianismus getan hat. Zwar hat in diesem Punkte die arianische Irrlehre nur die letzten Konsequenzen aus origenistischen Prämissen gezogen, aber Origenes selber hat die göttliche Wesenheit des Sohnes Gottes bestimmt festgehalten. Wohl gebraucht er vom Sohne Gottes mitunter Bezeichnungen, wie γενητός, γενητὸς θεός, κτίσμα, δημιούργημα[1]), aber diesen Ausdrücken stehen wieder jene bereits erwähnten gegenüber, mit denen er den Logos den Ungewordenen und den Erstling der ganzen Schöpfung nennt; demnach sind die Termini, welche ein Gewordensein des Logos auszudrücken scheinen, auf seine ewige Zeugung aus dem Wesen des Vaters zu beziehen und sie haben dann nichts Inkorrektes mehr an sich. Übrigens ist ja doch die ganze Schrift des Origenes gegen Celsus ein Beweis dafür, dass er in der Lehre von der metaphysischen Gottessohnschaft Christi einen der Fundamentalartikel des Christentums erkannte. Obwohl Celsus gegen die Lehre von der Gottheit Christi den monotheistischen Charakter des Christenstums auszuspielen versucht hatte, hält Origenes an der Gottheit des Sohnes fest und sagt: „Es mögen jene Schmäher wissen, dass der, welchen wir für Gott von Anbeginn und für den Sohn Gottes halten, und erachten, der Logos selbst und die Weisheit und Wahrheit sei, dass aber der sterbliche Leib und die menschliche Seele in ihm zur höchsten Würde erhoben worden seien, nicht bloss durch eine Verbindung, sondern durch eine Vereinigung und Vermischung mit ihm, dass beide der Gottheit teilhaftig und in die Gottheit verwandelt worden seien“[2]). Das Gewicht dieser Stelle wird durch diese irrtümliche Verwandlungslehre nicht abgeschwächt.

Die Lehre des Origenes über die Menschwerdung[3]) des

---

[1]) Contr. Cels. V, 37; In Joann. I, 22. — [2]) Contr. Cels. III, 41. —
[3]) Vgl. zum Folgenden die hier mehrfach benützte Abhandlung von Knittel, Des Origenes Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes. (Tüb. Th. Q. Schr. Jahrg. 54 (1872), S. 97—138.)

Logos steht im engsten Zusammenhange mit den übrigen Sätzen des origenistischen Lehrsystems, namentlich mit seinen eigenartigen Anschauungen über die Ewigkeit der Schöpfung, die Präexistenz der Seelen, den Geisterfall.

Zunächst schliesst sich Origenes ganz korrekt an die Kirchenlehre an, wenn er sagt: „Der Sohn Gottes hat in den letzten Zeiten sich selbst entäussert und ist durch Annahme des Fleisches Mensch geworden, während er Gott war, und Mensch geworden blieb er, was er war, nämlich Gott. Er nahm einen Leib an, dem unserigen ähnlich und nur dadurch verschieden, dass er von einer Jungfrau und aus dem hl. Geiste geboren war. Dieser Jesus Christus ist geboren worden und hat gelitten in Wahrheit, er, der in Wahrheit starb, denn in Wahrheit ist er von den Toten auferstanden, hat nach seiner Auferstehung mit den Jüngern verkehrt und ist aufgenommen worden"[1]. Vor allem aber steht für Origenes die Gottheit Christi fest: „wir hätten von ihm ja doch keine Hilfe empfangen, wenn wir seine Gottheit leugnen und aus ihm nur den heiligsten und gerechtesten aller Menschen machen würden"[2].

Origenes lehrt also mit Klarheit, Christus habe einen menschlichen Leib besessen. Es ist auch fraglos, dass Origenes dem menschgewordenen Logos eine wahre menschliche Seele zuschreibt. „Der Sohn Gottes nahm nicht bloss einen menschlichen Leib an, wie manche glauben, sondern auch eine menschliche Seele, die unseren Seelen ähnlich war"[3]. Diese zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, welch letztere aus Leib und Seele besteht, sind nun in Christus verbunden zu einer Einheit der Person. Origenes ist der erste von allen christlichen Schriftstellern, welcher den Ausdruck „Gottmensch" von dem menschgewordenen Logos gebraucht hat[4], und er lehrt, dass in Christus „Zwei Eins wurden"[5]. Anderswo sagt Origenes, es sei nicht so, dass die Seele Jesu und der göttliche Logos zwei seien[6], und man dürfe in Christus den Menschen nicht trennen von dem Herrn und als einen zweiten nennen neben ihm[7]. Es sind nicht bloss schöne, sondern auch dogmatisch

[1]) De princ. praef. n. 4. — [2]) In Joann. X, 4. — [3]) De princ. IV, 31. Cf. C. Cels. IV, 15. — [4]) In Ezech. hom. III, 3. — [5]) Ib. hom. I, 10. — [6]) C. Cels. VI, 47. — [7]) In Matth. Comm. Ser. n. 65.

korrekte und spekulativ wertvolle Aussagen, die Origenes von Christus macht, wenn er lehrt: „Sucht (der Verstand) Gott, so sieht er den Menschen; glaubt er einen Menschen zu sehen, so erblickt er den, welcher nach Besiegung der Gewalt des Todes im Triumph von den Toten wiederkehrt. Wir dürfen daher nur mit der grössten Scheu und Ehrfurcht an die Betrachtung der doppelten Natur in einer Person gehen, damit wir weder unziemliche Vorstellungen mit jener göttlichen und unaussprechlichen Natur verbinden, noch Tatsachen für täuschenden Schein erklären“[1]).

Damit ist der Glaubensstandpunkt des Origenes hinsichtlich der Menschwerdung genügend gezeichnet. Daran hat er nun seine, wie wir sehen werden, oft weniger glücklichen spekulativen Erörterungen über dieses Thema geknüpft.

In der Menschwerdung hat sich die göttliche Natur des Logos mit einem menschlichen Leibe und mit einer echten und wahren Menschenseele verbunden. Celsus hatte gegen diese Annahme der menschlichen Natur durch den Logos den Einwand erhoben, das bedeute eine Veränderung, die doch bei Gott, dem unveränderlichen höchsten Wesen nicht denkbar sei, und Celsus hätte nicht Platoniker sein müssen, um nicht hinzuzufügen, dieses Herabsteigen des höchsten Wesens in das Gebiet des Materiellen bedeute ein Herabsinken von der Seligkeit zur Unseligkeit, von der Reinheit zur Unreinheit, vom Guten zum Bösen, vom Schönen zum Hässlichen[2]). Origenes gibt nun seinem Gegner die Unveränderlichkeit Gottes zu, aber er bestreitet mit Recht, dass mit der Menschwerdung des Logos irgendwelche Einbusse an Güte, Seligkeit und Schönheit verbunden war[3]). Der Logos in Christus ist und bleibt göttlicher Logos, der nichts an seiner Herrlichkeit eingebüsst hat durch die angenommene Menschengestalt und nichts von dem erleidet, was Leib und Seele erleiden[4]).

Der Leib nun, den der Logos angenommen hat, ist ein wahrer Menschenleib. Er unterschied sich von den übrigen Menschenkörpern bloss dadurch, dass er ein „reiner Leib“ war[5]).

---

[1]) De princ. II, 6,2. — [2]) C. Cels. IV, 15. — [3]) Ib. IV, 15. — [4]) Ib. IV, 15, 16. — [5]) Ib. II, 69.

Dieser Leib des Logos war als wahrer Menschenleib leidens- und sterbensfähig[1]), und das Leiden des Herrn ist ein wirkliches Leiden gewesen[2]), das Vorbild aller derjenigen, welche die Nachfolge Christi üben wollen.

So gewiss aber der Logos Fleisch angenommen hat, so gewiss besass er auch eine wahrhafte Menschenseele[3]). Origenes erklärt, es sei „unmöglich, dass sich Gott unmittelbar mit dem Fleische verbinde“[4]), und wenn Christus selber einmal sage, seine Seele sei betrübt bis in den Tod, so könne das eben nur von einer Menschenseele und nicht von dem Logos gelten[5]). Aus all dem ergibt sich, dass die Menschwerdung des Logos nicht bloss durch Annahme eines Menschenleibes, sondern auch einer wahren und echten Menschenseele erfolgte. Diese Seele des Herrn hat nun alle unsere Schwächen ertragen, abgesehen von jenen, denen eine moralische Bedeutung zukommt[6]); denn die Seele Jesu war „ohne allen Gedanken, ohne alle Fähigkeit, zu sündigen“[7]); sie war eine absolut heilige Seele[8]).

Echt origenistisch ist die Annahme der trichotomistischen Seelenlehre Platos[9]) und noch mehr die Annahme einer Präexistenz der menschlichen Seele Jesu, die so ganz und gar den Grundgedanken des origenistischen Lehrsystems entspricht. Wohl ist die Seele Jesu nicht ewig wie der Logos, sondern in der Zeit von Gott geschaffen[10]), aber sie war schon vor der Menschwerdung des Logos bei Gott und „ist älter, als ihre Geburt aus Maria“[11]), und so glaubt denn Origenes das johanneische Wort von dem, der nach dem Täufer kam und doch schon vor ihm war, auf die präexistente Menschenseele Jesu anwenden zu dürfen[12]).

Keine von all den Seelen, welche Gott geschaffen hatte, war auf einer so hohen Stufe sittlicher Reinheit geblieben, wie jene präexistierende Seele, mit welcher sich später der göttliche Logos im Akte der Menschwerdung vereinigt hat. Zwar war auch diese Seele frei und „ihrer Natur nach wie alle vernünftigen Seelen empfänglich für Gutes und Böses“[13]). Aber sie

[1]) C. Cels. II, 23. — [2]) Ib. II, 25. — [3]) De princ. II, 8,2. — [4]) Ib. II, 6,3. — [5]) Ib. IV, 31. — [6]) In Joann. II, 21. — [7]) De princ. II, 6,5. — [8]) In Joann. XIII, 25. — [9]) De princ. II, 8,4. — [10]) In epist. ad Rom. III, 8. — [11]) In Joann. I, 37. — [12]) Ibid. — [13]) De princ. II, 6,5.

hing von Anfang an mit einer solchen Innigkeit und Treue an dem Logos, dass sie ihn ganz in sich einsog[1]). Und diese ethische Vollkommenheit der menschlichen Seele Christi war es, die den Logos gewissermassen bewog, gerade mit ihr in der Menschwerdung sich zu vereinigen.

Durch die Menschwerdung aber ist die vorher bloss ethische Vereinigung der menschlichen Seele Christi mit dem Logos zu einer physischen Vereinigung geworden. Origenes betont mit aller Schärfe und Entschiedenheit das Wesenhafte der Vereinigung zwischen dem Logos und der von ihm angenommenen menschlichen Seele. Er gebraucht zur Erläuterung und Versinnlichung dieses Verhältnisses das von nun an in der Patristik immer wiederkehrende Bild der Vereinigung von Eisen und Feuer, bei dem man das Feuer vom Eisen und das Eisen vom Feuer nicht mehr trennen könne[2]). Gott und Mensch sind in Christus nicht mehr Zwei, sondern Eins[3]), und man darf infolgedessen die göttliche und menschliche Natur Christi nicht mehr trennen („χωρίζειν“)[4]).

Den Zweck dieser Menschwerdung des Logos sieht Origenes darin, „dass aus Zweien Eins werde und der Mensch mit der Gottheit und der Natur des Eingeborenen Gottes sich vereinigen sollte“[5]). Das „consortium divinae naturae“, dieses Ziel der gesamten Heilstätigkeit Gottes, angefangen von der ersten Offenbarung bis zur Menschwerdung, ist also von Origenes stark betont worden schon in den Ausdrücken, die er an der eben genannten Stelle gebraucht („ut consociaretur homo divinitati“). Das consortium divinae naturae ist in Christus in idealer Weise vorgebildet, und durch die ethische und mystisch-sakramentale Eingliederung in Christus, den menschgewordenen Logos, muss nun jeder einzelne Mensch der Erlösung und des Erlösungszieles, eben des consortium divinae naturae zum Zwecke der seligen Anschauung und des Genusses Gottes teilhaftig werden.

Die Menschwerdung des Logos erfolgte aber nicht in der Weise, in der jeder andere Mensch in das Dasein tritt. Christus wurde geboren ohne die väterliche Zeugung[6]) aus der „Jungfrau“ Maria, nachdem der Logos den „unbefleckten Körper“

---

[1]) De princ. II, 6,3. — [2]) Ib. II, 6,6. — [3]) Ib. II, 6,3. — [4]) C. Cels. II, 9. — [5]) In Ezech. hom. I, 10. — [6]) In Lucam hom. XIV.

der Jungfrau bewohnt hatte[1]). Die diesbezüglichen Schmähvorwürfe der Juden und des Celsus hat Origenes energisch zurückgewiesen[2]). Mit Geschick weist er dabei hin auf die heidnischen Theogonien, mit weniger Glück auf gewisse zoologische Analogien[3]).

Durch die Wesensvereinigung mit dem Logos wurden Leib und Seele Jesu schon während seines Erdendaseins mehr und mehr vom Logos durchdrungen und verklärt. Origenes redet sogar von einer „Verwandlung" in die Gottheit durch Teilnahme an derselben[4]). Er meint, der Leib Jesu habe eine wechselnde Gestalt und Beschaffenheit gezeigt, und so sei der Logos jedem erschienen je nach dem Masse, in welchem er der Anschauung des Logos fähig und würdig war[5]), anders den Juden im gewöhnlichen Wandeln, anders den Aposteln bei der Verklärung, anders der Menge, die ihm folgte[6]). Aber auch wenn man aus dieser Verklärungstheorie des Origenes die Massstäbe zur Beurteilung anderer Aussprüche desselben entnimmt, so klingen doch Behauptungen wie: Christus sei jetzt (d. h. nach seinem Heimgange zum Vater) kein Mensch mehr; er habe also aufgehört, ein Mensch zu sein[7]), allzu klar, um einer Missdeutung, aber auch allzu schroff, um einer orthodoxen Auslegung zugänglich zu sein.

Ohne Zweifel enthält die Christologie des Origenes vieles, worauf die Zukunft weiterbauen konnte und auch tatsächlich weitergebaut hat. Wären die christologischen Lehrsätze des Alexandriners immer beachtet worden, dann hätte eigentlich der Apollinarismus nicht wohl aufkommen können. Und, wenn auch manche Anschauungen der Übertreibung bis zur Häresie leicht fähig sind, so ist es ihm doch wenigstens persönlich gelungen, zwischen Nestorianismus und Eutychianismus den Weg der rechten Mitte zu finden.

Was sich aber in der Christologie des Origenes an Fehlern findet, das resultiert ausnahmslos aus den Irrtümern in den philosophischen Voraussetzungen seines ganzen Lehrsystems,

---

[1]) In Levit. hom. XII, 4. — [2]) C. Cels. I, 32. — [3]) C. Cels. I, 37. — [4]) C. Cels. III, 41. — [5]) In Matth. Comm. Ser. n. 100. — [6]) C. Cels. II, 64 u. 65; VI, 77. — [7]) In Jerem. hom. XV, 6; in Luc. hom. XXIX.

und bei einem so konsequenten Denker mussten solche Irrtümer naturgemäss in allen wichtigen Punkten seiner Theologie immer wieder zutage treten. Und diese Irrtümer stammten ihrerseits wieder aus einer gewissen Überschätzung der antiken Philosophie, welche den Lehrer an der Katechetenschule zu Alexandria freilich umgab mit dem ganzen Zauber ihrer neuplatonischen Renaissance.

In der Logoslehre ist es das grosse Verdienst des Origenes, ein für allemal dem Gedanken zum Siege verholfen zu haben, dass der Vater ohne seinen ewigen, innerwesentlichen Logos nicht gedacht werden könne, mit anderen Worten, dass der Gottesbegriff antiker Färbung, der Gottesbegriff des reinen, abstrakten Seins unhaltbar ist, dass vielmehr Gott zu denken ist als ewiger actus purus, als ewiges Leben, als ewige, wesentliche Tat. Aber darin liegt die tragische Grenze in den Leistungen des Origenes, dass er sich von der Gotteslehre des Neuplatonismus noch nicht völlig und ganz loszuringen vermochte. Origenes ist hierin von einem neueren Schriftsteller[1]) feinsinnig beurteilt worden, der darauf hinweist, dass Origenes in seiner Logoslehre Gott und Welt nicht scharf und klar genug geschieden hat, „weil in der Bestimmung des Verhältnisses der Endlichkeit und Zeit zu dem Unendlichen und Ewigen auch ihn der Grundirrtum der alten Welt umstrickte. Sein Gott muss ewig eine Welt besitzen, muss in Mass, Zeit und Raum, und zwar fort und fort, seine Macht und Herrlichkeit entfalten: ohne die Welt würde er nicht Gott, nicht Vater, nicht Allherrscher sein. Der Theismus der christlichen Lehre, ihre Behauptung eines bedürfnislosen, ewig sich selber genugsamen Gottes, der die Welt hervorbringt, die er nicht bedarf, kann allein aus dem Irrsal eines ewigen Kreislaufs der Dinge, wie aus der Annahme einer Rückkehr des Endlichen in das Nichtsein retten."

Es ist unschwer einzusehen, dass hier die Wurzeln der origenistischen Lehre von der Apokatastasis liegen und dass von diesen Prämissen des origenistischen Systems aus überhaupt die ganze Auffassung des Origenes von der Mensch-

---

[1]) Redepenning, Origenes. Bonn 1846. 2. Aufl. S. 337 f.

werdung des Logos und seinem Erlöseramte ihre spezifische Färbung erhielt.

Ganz besonders durch die Hereinbeziehung der Präexistenzlehre in die Christologie sind wesentliche Mängel derselben in dem Lehrsysteme des Origenes bedingt. Wenn der Logos sich mit einer schon vor der Menschwerdung präexistierenden Seele verband, die durch ihre bewährte Treue gegen den Logos und durch ihre sittliche Reinheit dessen würdig war, so hat es den Anschein, als habe doch im Grunde diese menschliche Seele des Logos die Menschwerdung verdient und diese sei nicht bloss ein freies Werk der erbarmenden Güte und Herablassung Gottes. Es ist ferner unbegreiflich, wie diese präexistierende Seele Christi bei der Menschwerdung ihre eigene Persönlichkeit verlieren und im Logos eine neue Persönlichkeit finden konnte. Hätte Origenes dieses Undenkbare begrifflich darstellen wollen, so wäre er dem Nestorianismus wohl nicht entgangen.

Auch die bereits besprochene Verklärungstheorie gründet in den philosophischen Voraussetzungen des origenistischen Systems. Nach Origenes ist die Materie, wenn auch nicht etwas Sündhaftes, so doch etwas um des Sündenfalles der Geister willen Entstandenes und sie muss schliesslich überwunden werden. Auf die Spitze getrieben führen solche Anschauungen zu einem unhaltbaren und verhängnisvollen Spiritualismus, und es war notwendig, dass dagegen ein Rückschlag kam (in der Theologie des Methodius von Olympus), von dem wir noch hören werden. Die Gefahr eines so spiritualistisch zugespitzten Christentums ist nämlich eine sehr wesentliche: Die Vollendung der Menschheit müsste konsequent auch ihr Ende und ihr Aufhören sein. Das führt wieder zurück auf den origenistischen Gottesbegriff. Der Logos hat darin schliesslich nur die Stellung eines Mittelwesens zwischen Gott und Welt, und aus diesem Grunde kann auch die abschliessende Idee der gesamten origenistischen Christologie nur in einer Zurückführung des Geschaffenen zum Göttlichen liegen, aber — und darauf liegt der Nachdruck — im Sinne eines Aufgehens des Geschaffenen im Göttlichen. Origenes, der gläubige Christ, hat diese Konsequenzen nicht gezogen; aber von den spekulativen Anschauungen des Origenes aus konnten sie und mussten sie einmal gezogen werden. Und tatsäch-

lich hat es sich ja im Arianismus ebensosehr um die richtige Bestimmung des christlichen Gottesbegriffes wie um die dogmatisch korrekte Bestimmung der Stellung gehandelt, welche dem menschgewordenen Logos als dem Erlöser der Welt zuzuweisen ist. Origenes hat der Logoschristologie im Morgenlande zum endgültigen Siege verholfen, so schwer auch die Irrtümer sein mögen, welche er durch seine Lehren grundgelegt hat.

In Rom und im Abendlande war der Monarchianismus so gut wie erloschen. Im Morgenlande erhob er sich noch einmal durch den Bischof Beryllus von Bostra. Eusebius berichtet, er habe die Präexistenz des Logos als einer selbständigen göttlichen Person geleugnet[1]), Sokrates beschuldigt Beryll, dass er auch die menschliche Seele Jesu bestritten habe[2]). Jedenfalls aber hat dieser Monarchianer an Origenes einen übermächtigen Gegner gefunden. Beryll musste sich für besiegt und, was noch besser war, für überzeugt und nicht bloss für überwunden erklären[3]).

Gegen den Sabellianismus allerdings konnte Origenes bis zu seinem Tode nur Feind und Streiter bleiben, denn es ist ihm nicht gelungen, auch hier siegreich zu werden. Vielmehr erhob der Sabellianismus zwischen 255 und 260 aufs neue sein Haupt — aber Origenes war tot und neue Streiter nahmen den neuen Kampf auf.

4. Die trinitarischen Streitigkeiten nach Origenes.

Alexandria war die zweitgrösste Stadt des römischen Reiches. Geographisch, politisch und kirchlich besass sie das Übergewicht über die Ländergruppe des Nilgebietes, so wie Rom die Zentrale war für das Abendland und Karthago für Nordafrika. Der Erzbischof von Alexandria war Metropolit über die Kirchen von Ägypten, Libyen und der Thebais und deren Bischöfe. Bald nach der Mitte des dritten Jahrhunderts machte sich nun unter den Bischöfen der Cyrenaika oder libyschen Pentapolis eine sabellianische Bewegung geltend. In Alexandria war seit dem Jahre 247 Dionysius, der sich

---

1) Euseb. h. eccl. V, 33. — 2) Socr. h. eccl. III, 7. — 3) Euseb. h. e. V, 33.

durch seine Tätigkeit als Lehrer und Hirte den Beinamen „der Grosse“ erworben, Inhaber des bischöflichen Stuhles. Er war ein Mann, der als Schüler eines Origenes Weite des Blickes genug, als Bekenner in der decischen Verfolgung aber auch Stahlkraft des Willens genug gezeigt hatte, und beide Eigenschaften waren unumgänglich notwendig namentlich für den Metropoliten von Alexandria in einer sturmbewegten Zeit.

Kaum hatte Dionysius von der häretischen Bewegung in der Cyrenaika Kenntnis erhalten, als er in freundlicher Gesinnung auch schon die Urheber derselben mahnte zu rechtgläubiger Gesinnung und Lehre. Es war umsonst. Der Bischof von Alexandria sah sich somit gezwungen, auf den Ernst der Sache und der Lage hinzuweisen und richtete an Euphranor und Ammonius ein dogmatisches Lehrschreiben, in welchem er dem sabellianischen Unitarismus gegenüber in scharfer Weise den Unterschied von Vater und Sohn darlegte. In diesem Lehrschreiben finden sich jedoch Ausdrücke über den Sohn Gottes, welche ganz subordinatianistisch lauten und tatsächlich ein Herabsinken von der durch Origenes erreichten Höhe der Logosspekulation bedeuten. So schrieb Dionysius z. B., „dass der Sohn ein Werk Gottes und etwas Gewordenes sei, dass er nicht wesensgleich sei mit dem Vater, sondern etwas ihm Wesensfremdes, dass sich der Vater zu dem Sohne verhalte, wie der Winzer zum Weinstock und wie der Erbauer des Schiffes zum Kahne“ [1]). Die Folge davon war, dass gegen den alexandrinischen Bischof Beschwerde erhoben wurde beim Papste; das war damals Dionysius, der von 259—268 regierte.

In dieser Beschwerde wurde, um die Sache kurz zusammenzufassen, dem Bischof von Alexandria der Vorwurf gemacht, er leugne die Ewigkeit des Sohnes und behaupte, dass der Sohn erst später zum Vater hinzugetreten sei; er trenne den Sohn vollständig vom Vater, indem er ihn als Teil des Vaters auffasse und so unter den Vater stelle; er versetze den Sohn in die Reihe der Geschöpfe und nenne ihn nicht gleichwesentlich mit dem Vater [2]). Zum ersten Male in den trinitarischen

---

[1]) Athanas. De sent. Dion. 4. — [2]) Ibid. cc. 14, 16, 18.

Kämpfen kommt hier der Begriff „ὁμοούσιος“ vor, der Angelpunkt der künftigen Kontroversen.

Papst Dionysius veranstaltete in der Sache eine Synode zu Rom[1]), die Lehranschauungen des Bischofs von Alexandria wurden auf derselben einstimmig verworfen.

Es mögen nun an diese Tatsache zwei Fragen angeschlossen sein: Erstens, woher kommt es, dass der alexandrinische Bischof den Standpunkt des Origenes verliess und so weit unter ihn herabging; zweitens, von wem ist der Bischof von Alexandria in Rom angeklagt worden?

Wenn man von einer gewissen Höhe der Spekulation bei Origenes redet, so werden natürlich die Irrtümer, die dem origenistischen System beigemischt sind, wie Schlacken dem Gold, dabei nicht übersehen. Aber dass der Bischof Dionysius weit unter Origenes steht, ist ausser allem Zweifel. Man könnte nun annehmen, dass rein individuelle und persönliche Gründe es dem alexandrinischen Bischof unmöglich machten, sich auf der Höhe origenistischer Spekulation zu halten. Allein, wenn auch ein Origenes nicht in jedem Jahrzehnt auftreten konnte, so ist doch nach allem, was wir über Dionysius von Alexandria wissen (und das ist freilich nicht sehr viel), Dionysius nicht der Mann gewesen, der sich über die Konsequenzen seines dem Origenes gegenüber bedeutend geänderten Standpunktes nicht hätte klar werden können.

Es gibt aber eine andere Annahme, welche geeigneter erscheint, die Stellungnahme des alexandrinischen Dionysius zum origenistischen System zu beleuchten. Man darf wohl mit Hagemann (dessen Untersuchung über Dionysius von Alexandria[2]) dem Folgenden zugrunde liegt) annehmen, dass Rom, „als es gegen Origenes seinen Senat versammelte“, dessen Urteil über die Irrtümer des Origenes der alexandrinischen Kirche mitteilte; daraufhin wird sich in Alexandria eine Partei gebildet haben, die sich von Origenes lossagte und rückhaltlos an die römische Kirchenlehre anschloss. Die origenistische Partei selber sah sich natürlich auch zu einer Korrektur der zensurierten Lehrsätze ihres Meisters veranlasst, und diese Korrektur

[1]) Athan. de syn. 43 u. 45. — [2]) Hagemann a. a. O. S. 411 ff.

musste vor allem anderen mit dem kosmologischen Teile des origenistischen Systems beginnen. Man musste insbesondere die Annahme von der Ewigkeit der Welt fallen lassen. Da aber im origenistischen System Logoslehre und Kosmologie fast untrennbar ineinander verflochten sind, so stand die origenistische Partei in Alexandria sofort vor der verhängnisvollen Wahl, entweder auch die Ewigkeit des Logos preiszugeben, oder aber sich wieder zurückzuziehen auf die eigentlich überwundene Unterscheidung von dem in Gott ruhenden und dem aus Gott hervortretenden Logos. Innerlich überwunden hatte ja Origenes diese Distinktion, und so zogen denn die Origenisten, darunter auch der Bischof von Alexandria als Schüler des Origenes, es vor, die Ewigkeit des Logos zu leugnen — freilich nicht gerade zur Ehre dessen, bei dem sie in die Schule gegangen waren.

Wer aber die Ankläger des Bischofs von Alexandria in Rom waren, das ergibt sich aus dem Antwortschreiben des Papstes an Dionysius von Alexandria; das ergibt sich insbesondere aus dem Urteile des Athanasius über jene Klagesteller. Er nennt sie „Brüder der Kirche“ und „*ὀρθῶς φρονοῦντες*“[1]), und das macht die Vermutung mehr als wahrscheinlich, es sei eben jene kirchlich gesinnte Partei gegen den Bischof klagend aufgetreten, welche sich zu Alexandria nach der Verurteilung des Origenes durch die römische Synode gebildet hatte.

Die päpstliche Entscheidung gegen Dionysius von Alexandria ist uns nur noch erhalten in einem Fragmente, welches Athanasius über die Beschlüsse des Konzils von Nicäa aufbewahrt hat[2]). Danach hatte der römische Dionysius folgendermassen geschrieben: „Es ist nun angemessen, auch gegen diejenigen zu reden, welche die ehrwürdige Lehre der Kirche Gottes zerreissen und zerstören, indem sie die göttliche Monarchie in drei Kräfte und getrennte Hypostasen und drei Gottheiten auflösen; denn es sollen einige von euren Katecheten und Lehrern des göttlichen Wortes die Verteidiger einer solchen Meinung sein. Sie stehen der Lehre des Sabellius sozusagen diametral gegenüber; denn dieser lästert, der Sohn sei kein anderer als der Vater und umgekehrt; jene aber predigen ge-

---

[1]) De sent. Dion. c. 13. — [2]) Athan. De decr. Nic. syn. c. 26.

wissermassen drei Götter, indem sie die heilige Monas in drei verschiedene, von einander getrennte Hypostasen teilen. Denn es ist notwendig, dass mit dem Gott des Alls der göttliche Logos geeinigt sei, und dass der hl. Geist Gott durchwohne und durchdringe. Es ist notwendig, dass die göttliche Trias in einem, nämlich dem Gott aller Dinge, dem Allmächtigen, wie in einer Spitze sich zusammenschliesse. Denn des unsinnigen Marcions Lehre, die Teilung und Zerreissung der Monarchie in drei Prinzipien, ist eine diabolische Lehre, aber nicht die der wahren Schüler Christi, welche an den Lehren des Herrn festhalten. Diese kennen zwar eine von der heiligen Schrift verkündete Trias, aber von drei Göttern wissen sie weder aus dem Alten noch aus dem Neuen Testament. Nicht weniger sind auch die zu tadeln, welche meinen, der Sohn sei ein Geschöpf und geworden wie eines der endlichen Dinge, da doch die hl. Schriften die ihm zukommende Zeugung und keineswegs eine Bildung oder Erschaffung bekräftigen. Deshalb ist es keine geringe, vielmehr eine grosse Blasphemie, den Herrn als einen geschaffenen zu bezeichnen; denn wenn der Sohn geworden ist, so gab es eine Zeit, wo er noch nicht war: er war aber immer, da er ja im Vater ist, wie er selbst sagt, und Christus der Logos und die Weisheit und die Macht ist, welches göttliche Kräfte sind. Ist also der Sohn geworden, so gab es eine Zeit, wo dieses (der göttliche Logos und die göttliche Weisheit) nicht war, und Gott ohne dieses gewesen wäre, aber das wäre eine törichte Annahme“ [1]).

Aus diesen Worten des Papstes Dionysius ist ersichtlich, dass er sowohl die sabellianische Identitätslehre verwirft, als auch die Gefahr des Tritheismus in der alexandrinischen Katechetenschule hervorhebt und davor warnt. Er stellt aber auch klar und bestimmt den Alexandrinern die römische Trinitätslehre vor Augen, welche in Gott keinerlei Teilung kenne, auch keinen zeitlichen Ursprung des Logos, auch keine geschöpfliche Unterordnung desselben, sondern welche die wesentliche Einheit zwischen dem Vater, dem Gott des Alls, und dem Logos

---

[1]) Übersetzung nach Schwane, Dogmen-Gesch. I. S. 142 f.

und dem hl. Geiste, der in Gott seine Heimat sucht und findet, festhält [1]).

Der Bischof von Alexandria wich langsam und gleichsam schrittweise zurück und zwar nach dem Standpunkte des päpstlichen Schreibens hin, zuerst in einer Verteidigungsschrift gegen seine Ankläger, dann in einer an den Papst gerichteten Apologie. Fragmente davon finden sich wohl bei Athanasius, aber über die einzelnen Phasen dieses langsamen Zurückgehens lassen sie uns im unklaren. Jedenfalls stand schliesslich Dionysius von Alexandria zuletzt auf dem Standpunkte des Papstes, als er schrieb: „wir erweitern ohne Trennung die Einheit zur Dreiheit und führen ohne Verminderung die Dreiheit auf die Einheit zurück [2]).

Für die Kirche von Alexandria aber ist die Entscheidung des Papstes und die Stellungnahme ihres Bischofs zu derselben von epochemachender Bedeutung geworden. Die Gegensätze in Alexandria verschärften sich immer mehr, bis es schliesslich zur Krisis kommen musste. Das mag an und für sich bedauerlich sein, aber wo immer eine Klärung der Meinungen, eine Scheidung der Geister und eine Sichtung des Wertvollen vom Unhaltbaren eintreten soll, da können eben vorher polare Spannungen nicht ausbleiben.

Äusserlich sind diese zunächst nicht besonders auffällig hervorgetreten, aber der Ausbruch des arianischen Streites beweist, dass in der alexandrinischen Theologie innerlich doch zwei Strömungen nebeneinander herliefen seit dem Streite der lybischen Bischöfe mit dem Bischofe von Alexandria und dem Eingreifen Roms in diesen Streit. Die eine Strömung war beeinflusst von der römischen Lehrentscheidung, die andere von der origenistischen Theologie und Spekulation. Beiden fehlte nur noch der nächste Anstoss zu ihrem Zusammenprallen. Einstweilen aber gab es eine Ablenkung, welche aller Blicke anderswohin zog, nämlich nach Antiochien.

5. Paulus von Samosata.

In Antiochia war seit etwa 260 Paulus aus dem syrischen Samosata Bischof. Antiochia, schon seit Apostelzeiten eine

[1]) Hagemann a. a. O. S. 443. — [2]) Athan. De sent. Dion. c. 17.

christliche Stadt, gehörte damals zum Reiche der Königin Bathzebinah, wie die Inschriften sagen, die bekannter ist unter dem Namen Zenobia von Palmyra. Das war — es ist auch für die Dogmengeschichte bedeutsam — also gekommen[1]):

Schon der Kaiser Alexander Severus hatte heftige Kämpfe zu führen an fast allen Grenzen des Reiches. Die germanischen Stämme fanden den grossen römischen Grenzwall an der Donau und am Rhein nicht mehr unübersteigbar, während im Osten der neupersischen Macht und ihrer frischen Jugendkraft die römischen Waffen nicht mehr unbezwinglich erschienen. Als dann Alexander Severus im Jahre 235 von seinen Truppen zu Mainz erschlagen worden war, da brach die ganze Reichsordnung zusammen. Im Orient wurde Palmyra der Sitz einer Herrschaft, die sich bis Vorderasien und Ägypten erstreckte und über die vom Kaiser Gallienus Odämathus als „dux orientis" erhoben wurde. Nach dessen Tod wurde das Reich beherrscht von seiner Witwe Zenobia und ihrem Sohne Vaballath (Athenodor). Die römische Kaiserwürde trug damals Aurelian, ein tatkräftiger Mann, der mit starker Hand die abbröckelnden Grenzländer des Imperiums wieder fest an die Reichseinheit zu kitten gesonnen war. Antiochia und das ganze Reich von Palmyra waren infolgedessen antirömisch gesinnt. Man darf nun nicht übersehen, dass Paulus von Samosata, der Bischof von Antiochia, eine persona gratissima bei der Königin Zenobia und eine Art Vizekönig von Antiochia war. Aber nicht bloss das — nach der Schilderung, welche Eusebius von ihm gibt[2]), war er auch ein eitler Mann, der ein gutes Mass schauspielerischen Charakters sein eigen nannte. Er scheint sich wohler gefühlt zu haben in seiner weltlichen als in seiner geistlichen Stellung und auf seiner ganzen Lebensführung liegen einige trübe Schatten. Paulus von Samosata konnte es sich nicht versagen, jetzt in dem Augenblicke, wo Rom und Alexandria in fundamentalen Fragen der Theologie miteinander sprachen, zu Antiochia auch seine Stimme zu erheben, von deren Gewichtigkeit er wohl überzeugt war.

---

[1]) Vgl. Helmolt, Weltgeschichte, IV. Band: Die Randländer des Mittelmeers. (Leipzig u. Wien 1900.) S. 441 ff.

[2]) Euseb. h. e. VII, 30.

In der Lehre dieses Mannes nun regt sich zum ersten Male, wenn auch noch leise und keimhaft, der später so bedeutungsvoll gewordene Gegensatz zwischen den Antiochenern mit ihrer Betonung des historischen und ethischen Elementes und den Alexandrinern mit ihrer Betonung der spekulativen und mystischen Interessen. Die Lehre des Paulus von Samosata war aber folgende[1]):

„Gott ist schlechthin einpersönlich zu denken; man kann zwar auch von einem Logos und einer Sophia Gottes reden, allein das sind keine Hypostasen, sondern nur Eigenschaften. Der Logos in Christus ist nur das, was der Apostel in jedem Menschen, bezw. in jedem Christen den inneren Menschen nennt. Da der Logos nur eine unpersönliche Kraft Gottes ist, so kann er auch nicht in sichtbare Erscheinung treten. Der Logos hat in den Propheten gewirkt, mehr noch in Moses, am allermeisten in dem Sohne Davids, den Maria die Jungfrau geboren hat aus dem hl. Geiste. Dieser Sohn der Jungfrau war nur ein Mensch, aber der Logos wohnte in ihm — allerdings nur in der Art, dass er vom Himmel her auf Jesus einwirkte. So ist die Verbindung zwischen dem Logos und Jesus, zwischen Gott und Mensch keine wesenhafte, sondern nur eine ethische, nämlich die Verbindung der innigsten Liebesgemeinschaft“[2]).

Man muss übrigens sagen, dass Paulus von Samosata sehr konsequent war. Er liess in seinen Kirchen alle Hymnen verbieten, in denen die Gottheit Christi verherrlicht war, und glaubte nun die kirchliche Tradition besser gewahrt zu haben als Rom und Alexandria. Seine Lehre aber ist der letzte Versuch im Orient gewesen, das historische Christusbild von seinem metaphysischen Hintergrunde zu trennen und von der physischen Erlösungslehre sich auf das rein Ethische zurückzuziehen.

Es lag auf der Hand, dass Paul von Samosata sich mit solchen Anschauungen direkt gegen die ganze theologische Entwickelung seit Zephyrinus stemmte. Er musste den allge-

---

[1]) Quellen sind: Euseb. h. e. VII, 27—30; Epiph. haer. 65,1; Athan. c. Arian. II, 43; Basilius ep. 52. Vgl. Hefele, Conciliengesch.[2] Bd. I. S. 135.

[2]) Harnack, Dogmengeschichte. Bd. I[3], S. 683 ff.

meinen Widerspruch herausfordern. So wurde denn im Jahre 264 eine grosse Synode nach Antiochia berufen. Dionysius von Alexandria war schon ein gebrechlicher Greis und konnte nicht daran teilnehmen, aber es fanden sich Grössen ein wie Firmilian von Cäsarea und Gregorius, der Wundertäter. Aber Paul von Samosata zeigte das ganze schauspielerische Wesen seines Charakters und wusste sich als völlig orthodox hinzustellen. Die Bischöfe dankten Gott für die Eintracht und zogen wieder heim[1]). Und von dem gleichen Augenblicke an kehrte Paulus wieder in die alten Geleise zurück. Auf einer zweiten gegen ihn berufenen Synode konnte er sich aber nicht mehr auf Ausflüchte verlegen und musste sich unterwerfen. Wiederum war es bloss äusserlich, und eine dritte Synode versammelte sich im Jahre 268 gegen ihn zu Antiochia. Diesmal sollte er aber seinen Mann finden in Malchion, Lehrer der Rhetorik und Presbyter zu Antiochia. Dieser entlarvte in unerbittlicher Dialektik die Irrtümer seines Bischofs in einer Disputation, deren „Stenogramm" noch im sechsten Jahrhundert existierte. Es wurde über Paulus die Exkommunikation ausgesprochen und allen Kirchen Mitteilung von den Synodalbeschlüssen gemacht. Die Bischofswürde von Antiochia erhielt ein gewisser Domnus; aber Paulus, von Zenobia gestützt, blieb noch vier Jahre, bis im Jahre 272 Aurelian der Herrschaft der Königin ein Ende machte. Man wandte sich nun an den Kaiser, er solle entscheiden, wem Kirche und Bischofswohnung zu Antiochia gehörten, und Aurelian stellte sich auf seiten des Bischofs von Rom und des Bischofs Domnus. So hat der letzte Vertreter des Monarchianismus geendet, wo, das weiss keine Nachricht uns zu sagen.

In diesem letzten Kampfe gegen den Monarchianismus sind zwei Dinge von Bedeutung geworden, gleichsam als eine teilweise Antizipation der nicänischen Zeit: Das Eingreifen der kaiserlichen Autorität und der Terminus „*ὁμοούσιος*". Über das letztere dürfen wir nicht stillschweigend hinweggehen.

Auf der letzten gegen Paulus von Samosata gehaltenen Synode von Antiochia wurde nämlich die Bezeichnung „*ὁμο-*

---

1) Euseb. h. e. VII, 28.

ούσιος" in ihrer Anwendung auf das Wesensverhältnis zwischen Vater und Sohn als ungeeignet verworfen. Die Tatsache steht unbestreitbar fest; sie wird zuerst berichtet in den Akten der semiarianischen Synode von Ancyra vom Jahre 358 und sie wird ohne Einspruch zugegeben von Athanasius, Basilius und Hilarius[1]). Es scheint hier ein unlösbarer Widerspruch mit der Synode von Nicäa gerade im wichtigsten Punkte vorzuliegen.

Um nun diesen Widerspruch zu lösen, muss man sich vergegenwärtigen, dass die Gegner Pauls von Samosata Origenisten waren. Und Origenes — man darf nur z. B. die Stelle zu Joh. 8,12 in seinem Johanneskommentar[2]) nachlesen — lehnte die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters als zu anthropomorph einfach ab. Dass aber andererseits auch im System des Paulus von Samosata die Homousie in ihrem dogmatisch-korrekten Sinne keinen Platz hatte, ist ja klar. Wenn ihm seine origenistischen Gegner dennoch das „*ὁμοούσιος*" bestreiten konnten, so muss er eben ausserhalb seines Systems damit operiert haben. Aus dem Berichte des Hilarius geht hervor, dass er nun tatsächlich nicht den echten und wahren Begriff der Homousie sich angeeignet hatte, sondern „*ὁμοούσιος*" gleich „*ταυτούσιος*" fasste. Paulus konnte leicht dazu kommen. Der Logos wohnte ja nur als Eigenschaft im Vater und war so in gewissem Sinne gleichwesentlich mit ihm — so lautete seine Lehre. Aber nunmehr ist es auch klar, dass die Gegner des Paulus eine solche Homousie mit Fug und Recht abgelehnt haben. Die Homousie im Sinne der späteren nicänischen Formulierung ist nicht zugleich damit verworfen worden, wenn auch nicht gesagt sein soll, dass man in der alexandrinischen Schule für ein ungetrübtes Verständnis des echten Homousiebegriffes damals schon reif gewesen sei.

Im Gegenteil: die Zukunft zeigte, dass gerade Alexandria erst die grosse Krisis durchmachen musste, um dafür reif zu werden. Der Anstoss dazu kam auf Umwegen von Antiochia her durch Lucian und seine Schüler.

---

[1]) Athan. De syn. c. 41—45; Basil. ep. 51 c. 1; Hilar. De syn. c. 81 sqq.
[2]) Orig. in Joann. T. XX, c. 16.

6. Lucian von Antiochia.

Während Alexandria der Grösse des Origenes nichts Ähnliches mehr an die Seite zu stellen hatte, trat zu Antiochia in Lucian ein Lehrer auf, von dem ein faszinierender Einfluss ausgegangen zu sein scheint auf alle, die als Schüler zu seinen Füssen sassen. Es sind ihrer viele gewesen, wie wir von Philostorgius wissen. Und die Erinnerung an den hochverehrten Lehrer hielt diese „Syllukianisten" zusammen, wohin immer sie zerstreut waren, in Nikomedien, Ephesus, Nicäa, Chalcedon, Syrien, Palästina, Ägypten, Libyen usw.[1]). Lucian stand als Anhänger Pauls von Samosata eine Zeitlang ausserhalb der antiochenischen Kirche, fand sich aber wieder zu ihr zurück und starb als ein hochangesehener Mann im Jahre 311 oder 312 als Martyrer, dem kein Geringerer als Johannes Chrysostomus das letzte Lob widmete. Jedenfalls war Lucian hinsichtlich seiner sittlichen Lebensführung erhaben über allen Tadel.

In seiner Lehre verleugnet Lucian nicht seine Geistesverwandtschaft mit Paul von Samosata. Allein man kann nicht schlechthin sagen, dass Lucian den Monarchianismus des Paulus bloss erneuert habe. Er vertritt zwar, wie Paul von Samosata, einen starren Monotheismus, aber er steht der Logoslehre nicht schroff ablehnend gegenüber[2]). Für ihn ist aber der Logos weder das wesensgleiche Bild des Vaters, noch ist er ungeschaffen. Er ist vielmehr geschaffen „*ἐξ οὐκ ὄντων*" — daher der Name „Exukontianer" — und er hat uns bloss „den Vater kundgetan" und durch seinen Tod uns das Beispiel der Geduld gegeben[3]). Schält man auch hier wieder aus der Schale der Gedanken den Kern der Worte heraus, so handelt es sich um nichts anderes als um den Gottesbegriff: es gibt nur einen einzigen Gott, und dessen Wesen wurzelt im Ungewordensein.

Ob sich Lucian auch an Origenes orientiert habe, das ist zwar bei der Dürftigkeit der Quellen nicht mit Zitaten

---

[1]) Gwatkin, Studies of Arianism. (1882.) p. 31.

[2]) Philost. h. e. II, 15.

[3]) Harnack, Dogmengeschichte II³, S. 184.

zu belegen, aber die Annahme der Logoslehre durch Lucian weist zur Genüge darauf hin. Jedenfalls ist sein System ebensowenig eine wohlgelungene Korrektur des Paulus von Samosata gewesen, als es von einem tiefer gehenden Verständnis des Origenes Zeugnis ablegt. Es hat aber trotzdem den „Syllukianisten“ nicht an einer gewissen Selbstüberschätzung gefehlt, und Theodoret[1]) klagt darüber, dass sie sich „den Alten“ gegenüber als weit überlegen betrachteten.

Überblickt man nun die ganze Entwickelung der trinitarischen Streitigkeiten und fragt man sich, wie denn eigentlich gegen Ende derselben die ganze dogmengeschichtliche Entwickelung derselben stand, so ergeben sich drei verschiedene Lehrkreise, die aber, um das Wort zu gebrauchen, noch keine konzentrischen Kreise sind: der römische, welcher sich schon den Begriff der Homousie erarbeitet hat; der alexandrinische, in welchem noch nicht alles abgeklärt ist von dem Ballaste philosophischer Traditionen der Antike, der aber bereits von Rom her eine sehr tiefgehende Einwirkung erfahren hat; endlich der eben erst zur Bedeutung gelangende antiochenische, in welchem man mit neuen Gesichtspunkten und neuen Methoden sich der alten Wahrheit bemächtigen wird.

Zwei Tatsachen sind hier bemerkenswert. Die erste besteht darin, dass zum ersten Male die mystische Richtung der Alexandriner und die mehr rationale (um nicht das gefärbte Wort „rationalisierende“ zu gebrauchen) Richtung der Antiochener sich gegenübertreten — die Vertreter des Landes uralter Geheimnisse und Weisheit den Vertretern jenes Landgebietes, wo das helle und scharfe Sonnenlicht sich mit Klarheit über alle Dinge breitet.

Die zweite Tatsache besteht darin, dass in dem ganzen, zeitlich langgedehnten und räumlich weitverbreiteten trinitarischen Kampfe auch die am höchsten und tiefsten vordringende Spekulation nicht imstande gewesen ist, jenen Rest von Unklarheit hinwegzubringen, der aus der Vermengung christlicher Wahrheiten mit der antiken Philosophie stammt und der jetzt gegen Ende der trinitarischen Streitigkeiten zu Alexandria und

[1]) Theodor. h. e. I, 4.

Antiochia zutage tritt, während Rom mit seiner verhältnismässig einfachen Erklärung und Erläuterung der Glaubensgeheimnisse den beiden anderen Lehrkreisen gegenüber im Vorteil erscheint.

VI. Äussere und innere Entwickelungen bis zum Ausbruche des arianischen Streites.

Inzwischen hatten sich auf der Bühne der damaligen Weltgeschichte Ereignisse vollzogen, welche für das Christentum überhaupt wie für die Dogmengeschichte insbesondere von grosser Bedeutung geworden sind. Diese Ereignisse sind: der Regierungsantritt Diokletians, sein neues System der Reichseinteilung und der Reichsregierung, sodann der Zusammenbruch des Systems und die Folgeerscheinungen hiervon, nämlich die Kämpfe der einzelnen Herrscher um die Macht und die Krone. Es ist genugsam bekannt, auf Grund welcher Verwickelungen und Lösungen aus diesen Kämpfen schliesslich Konstantin der Grosse als Sieger hervorging — und mit ihm als Siegerin die seither unterdrückte Kirche.

Mit genialer Begabung hat Konstantin einen Weg zur Alleinherrschaft gefunden bezw. sich mit Schwert und Blut eine freie und glatte Bahn geschaffen. Mit einem überaus klar und gut orientierten Blicke erkannte er in der Protektion der christlichen Kirche das beste — es war zugleich auch das einzige — Mittel, die Macht zu erlangen und die erlangte Macht zu befestigen.

Nachdem aber auf diese Weise der äussere Druck für die Kirche einmal aufgehört hatte, war nun eine erste Folge der veränderten Sachlage die, dass sehr viele Konversionen aus dem Heidentume zum Christentum stattfanden. Schon gleich nach der letzten grossen Verfolgung hatte diese Erscheinung eingesetzt, und nunmehr, wo das Christentum offiziell begünstigt wurde, wo man die einflussreichsten Beamtenstellen den Christen förmlich reservierte, wo niemand mehr einen Nachteil, wohl

aber manchen Vorteil vom Übertritt zum Christentume zu erwarten hatte, da war der Boden für Massenbekehrungen geebnet.

Hatten nicht zudem die olympischen Götter gezeigt, dass der Christengott, vor dem sie langsam weichen mussten, stärker war, als ihre Macht? Das war eine Frage, welche sich den grossen Volksmassen nach den Siegen Konstantins über die mehr oder minder offen mit dem Heidentum verbündeten Maxentius und Licinius wohl aufdrängen musste. Man erlebte ja auch keine „Wunderzeichen“ mehr von alter Göttermacht; nicht einmal den flüchtigen Schatten eines Dämons sah man durch die immer leerer werdenden Tempel huschen, als der Kaiser befahl, die Götterbilder einzuschmelzen. Und schliesslich fand man bei den Christen auch noch das Beispiel eines wunderbar sittenreinen Lebens in einer beispiellos verkommenen, dekadenten Zeit, und der Arme durfte wohl hoffen, in einem christlichen Hospital eine sorgenfreie Unterkunft zu finden für seine alten Tage, während der Heide irgendwo in triviis verderben und verkümmern konnte, wenn er nicht seine Zuflucht nahm zur Barmherzigkeit der siegreichen Kirche.

So hat denn damals die Erhabenheit der christlichen Glaubens- und Sittenlehre und deren Verkörperung in zahlreichen Bekennern, so hat der gewaltige Eindruck des im Sonnenlichte der Freiheit sich machtvoll entfaltenden christlichen Kultus, so hat das Gewinnende der christlichen Charitas dem Christentum eine grosse Anzahl neuer Glieder zugeführt. Die alten Geschichtsschreiber sind nicht imstande, Zahlenangaben zu machen, aber sie drücken alle ihr Staunen aus über den grossen und plötzlichen Zuwachs, den die Kirche damals erfuhr.

Aber man würde sich einer Täuschung hingeben, wollte man annehmen, es hätten bei diesen Masseneintritten von Heiden in die Kirche einzig und allein lautere und edle Motive gewaltet. „Weil ein Krankheitsstoff überall schon vorhanden war“, sagt Möhler mit Bezug auf die rasche Verbreitung der arianischen Irrlehre, „konnte das Übel pestartig um sich greifen. Es war aber so viel Siechtum verbreitet, weil ohne inneren Beruf mit dem Übergang der kaiserlichen Dynastie so viele Heiden auch

nachfolgten. Der äusserlich überwindenden Kirche schlossen sie sich an, aber die Welt hatten sie nicht überwunden"[1]).

So ist also mit diesem Zuwachs von Menschen ein nicht geringer Zuwachs an Belehrungsbedürftigkeit, an Unverstand und heidnischen Anschauungen in die Kirche eingedrungen. Von einer Reife des Verständnisses dieser Neubekehrten für den christlichen Gottesbegriff, für das Mysterium der Person Christi und der durch ihn der Welt zuteil gewordenen Erlösung kann keine Rede sein, und was später auf germanischem Boden dazu geführt hat, in Christus einen Untergott etwa nach Art des lichten, weissen Baldur zu sehen, das mag damals in Rom oder in Konstantinopel noch als Rest heidnischer Religiosität in manchen an den antiken Polytheismus gewöhnten Geistern dunkel und dämmerhaft zurückgeblieben sein und weiter gearbeitet haben in manchem Kopfe, über den schon längst das christliche Taufwasser geflossen war.

Das alles war also eine erste innere Folge der veränderten äusseren Lage der christlichen Kirche.

Eine andere Folge war die, dass in der jetzt angebrochenen Zeit der äusseren Ruhe alle Voraussetzungen gegeben waren zu einer inneren Klärung im Christentum. Und es war ja noch manches zu klären. Die trinitarischen Streitigkeiten und noch mehr die grossen und tiefen Probleme, die hinter ihrer Fragestellung auftauchten, waren noch nicht restlos gelöst — und auf eine Lösung drängte nunmehr alles machtvoll hin.

Es entstand nämlich im Orient bald nach dem Tode des Origenes eine Reaktion gegen die origenistische Theologie. Die bedeutendste Persönlichkeit in dieser Reaktionsbewegung ist Methodius von Olympus[2]). Eusebius sagt nichts über diesen Gegner des grossen Alexandriners; um so mehr aber lassen dessen Werke, geschrieben mit reichem Geist und lebenswarmer Phantasie, eine eigenartige, klar denkende und religiös fühlende Persönlichkeit erkennen. Seine dogmengeschichtliche Bedeutung liegt vor allem darin, dass er dem nicht absolut

---

[1]) Möhler, Athanasius d. Gr. und die Kirche seiner Zeit. 2. Aufl. (Mainz 1844.) S. 172.

[2]) Bonwetsch, Die Theologie des Methodius von Olympus. Berlin 1903.

gefahrlosen origenistischen Spiritualismus eine Theologie der realen Heilstatsachen gegenüberstellte, vielleicht jedoch, wenn man die Zukunft berücksichtigt, noch mehr in dem schärferen Akzent, der in der Theologie des Methodius von Olympus auf die Erlösungslehre, näherhin auf den Zusammenhang von Sündenfall, Menschwerdung und Erlösung gelegt ist. Eine kurze Zusammenstellung der Lehre des Methodius ist hier nicht zu umgehen, weil sich von Methodius zu Athanasius klar erkennbare Linien ziehen lassen.

„Der Mensch war frei geschaffen, er konnte Gott gehorchen oder nicht. Er sündigte durch Ungehorsam; dadurch kam die Sünde, der Tod und die Auflösung in die Welt. Um die verlorene Gottähnlichkeit wieder herzustellen, verliess der Herr die Chöre und Heerscharen der Engel und zog Menschengestalt an. Sünde und Verdammnis konnte nicht anders überwunden werden, als dadurch, dass der Logos den Adam annahm, damit wir, die im ersten Adam alle sterben, in dem neuen Adam alle wiederbelebt würden[1]). Der Satan, der den Adam besiegte, musste von eben diesem wieder besiegt werden. Merkwürdigerweise versteht er (Methodius) das Verhältnis vom ersten und zweiten Adam nicht bloss typisch, sondern sagt geradezu, dass beide, Adam und Christus, eins seien. Der Logos hat sich in das Gewand Adams gehüllt und sich mit der Menschheit umkleidet. Adam ist ihm also nicht ein einzelner Mensch, sondern das ganze Menschengeschlecht. Der aus der Jungfrau geborene Christus hat die gesamte Menschheit in sich vereinigt. Christus ist der Idealmensch, wie es der ersterschaffene Adam vor der Sünde war. Christi Geburt ist daher der Anfang der Neugeburt aller Menschen. In ihm ist die adamitische Natur erneuert worden. Diese Erneuerung und Umgestaltung in Christi Ebenbild und Wesen muss sich an jedem einzelnen Menschen vollziehen. Die Erlösung der Menschheit durch Christi Inkarnation und Opfertod ist nicht abgeschlossen. Sie setzt sich fort bis zum Weltende, damit alle in Christus wiedergeboren werden“[2]). Daran knüpft dann Methodius in seinem Symposion[3]) die Lehre

[1]) Symp. Or. III, c. 6.
[2]) Kihn, Patrologie. I. Band. S. 348 f. Paderborn 1904.
[3]) Symp. Or. III, c. 8.

von der Kirche, die nach ihm nichts anderes ist, als der menschgewordene Logos im ewigen Laufe der Zeiten.

Man sieht, wie gegenüber der hohen Vergeistigung der alexandrinischen Theologie noch einmal der Realismus der seit Irenäus fortüberlieferten kleinasiatischen Theologie ein gewichtiges Wort spricht. Wohl hat auch Origenes die physische Erlösungslehre vorgetragen, aber in seinen Werken findet sich doch manche Stelle[1]), welche schliesslich alles von ihm über die Bedeutung der Menschwerdung, der Ensarkose des Logos Gesagte wieder aufhebt und für den „Weisen" im Sinne der vollreifen Erkenntnis nur eine spirituelle Erleuchtung als notwendig erscheinen lässt, was schliesslich auch auf eine rein moralische Erlösungslehre hinausläuft. Mit Bezug auf all das hat Methodius von Olympus keine geringe providentielle Bedeutung besessen als Warner vor Gefahren, die gewissermassen in der Luft lagen und bereits empfunden wurden.

Zu gleicher Zeit begann auch das Heidentum wieder mehr und mehr religiös zu werden. Neuplatonismus, Manichäismus und Mithrasdienst warben um Anhänger durch das ganze Reich, und daneben bestand eine Unzahl von Kulten und Mysterien, in denen alle Gefühle, tiefsinnige und unsinnige, ihren Ausdruck fanden und deren ganze Tonleiter auf- und abgespielt wurde in allen möglichen Variationen. Dieser Synkretismus konnte für das Christentum sehr verhängnisvoll werden. Es gab ja viele Menschen, die schon vor der Schwelle des Christentums standen, und viele, die schon über seine Schwelle getreten waren, denen allen das Christentum nicht viel anders erschien, als eine von den vielen Arten, die Gottheit zu suchen und Erlösung zu finden, wie sie in der damaligen Zeit herrschten.

Es bedurfte nur einer Herabstimmung des christlichen Lehrinhaltes und einer Popularisierung dieser Herabstimmung — und der alte Grundsatz konnte sich wieder einmal bewahrheiten, dass das leichter zu Erfassende, auch wenn es falsch ist, die grössere Anzahl derer findet, die darauf schwören.

Inwiefern aber der Arianismus eine wesentliche Herabstimmung des christlichen Glaubensinhaltes war, das darzu-

---

[1]) Contr. Cels. III, 61; Comm. in Joann. I, 9; I, 20.

legen fällt nicht mehr in die Grenzen dieser Abhandlung und soll einer eventuellen Fortsetzung derselben vorbehalten bleiben.

Es seien nur, um zum Schlusse noch einen Rückblick auf die Vergangenheit und einen Ausblick auf die Zukunft zu gewinnen, noch folgende Bemerkungen gestattet:

Die vornicänische Christologie gründet sich hinsichtlich ihrer engen und wesentlichen Verbindung mit der Logoslehre auf den neutestamentlichen Lehrbegriff, den synoptischen sowohl wie den paulinischen und johanneischen. Der Kern dieses neutestamentlichen Lehrbegriffes aber liegt darin, dass die Persönlichkeit Jesu undenkbar erscheint ohne metaphysische (also nicht bloss ethische) Beziehungen zum Vater. Eine apologetische Betrachtung der johanneischen Logoslehre insbesondere zeigt, dass diese gar nichts enthält, was dem Christentum wesensfremd wäre.

Die Art und Weise jedoch, wie die Logoslehre von der christlichen Theologie namentlich seit der Zeit der Apologeten und der trinitarischen Streitigkeiten spekulativ verarbeitet wurde, barg ernste Gefahren in sich, und wir sahen, dass dieselben gerade zur kritischen Zeit der heidnischen Massenbekehrungen noch nicht gänzlich überwunden waren.

Einmal die Gefahr des Subordinatianismus, welcher den Logos aus der Wesenssphäre des Vaters herauszunehmen, Christus zu einer Art Halbgott zu erniedrigen und damit das Christentum auf die Stufe des Polytheismus herabzudrücken drohte.

Sodann die Gefahr eines einseitig übertriebenen Spiritualismus, welcher Christus nur als den grossen oder auch als den grössten und ganz unvergleichlichen und einzigartigen Lehrer und Erleuchter der Menschheit bekannte, d. h. als den Erlöser in einem bloss ethisch-vorbildlichen Sinne. Hervorgegangen war diese zweite Gefahr, welche der Entfaltung der christlichen Glaubenslehre drohte, aus dem einseitigen Intellektualismus der hellenistischen Philosophie. So berechtigt und notwendig nun ein gewisser Intellektualismus und Moralismus im ganzen Lehrsystem des Christentums ist, so war er doch namentlich durch die Alexandriner in einem unberechtigten und

überspannten Masse in die christliche Lehrentwickelung eingeführt worden. Die von ihnen verfochtenen Gedanken aber mussten, wenn das christliche Erlösungsziel nicht allein in der Herstellung ethisch-intellektueller Beziehungen zu Gott, sondern in dem consortium divinae naturae besteht, ihre Ergänzung finden durch die mystisch-reale Erlösungslehre, welche im Gegensatze zu den rein naturhaften Erlösungstheorien der Gnostiker entwickelt worden war und sich auf einer Linie bewegt, welche durch die Namen Irenäus-Methodius-Athanasius bezeichnet wird.

So waren denn die grossen innerkirchlichen Probleme wesentlich spruchreif. Dazu kam die veränderte äussere Lage der Kirche, die mit aller Macht zur Entscheidung drängte. Eine neue, sehr gewichtige Macht war auf den Plan getreten und suchte das Schiedsgericht zu übernehmen, freilich oft genug allzu wenig unparteiisch.

Und die Lösung kam; aber sie kam in der Form schwerer Glaubenskämpfe und einer lang andauernden Krisis, in der sich die Geister und die Irrungen von der Wahrheit schieden; diese Krisis war der Arianismus.